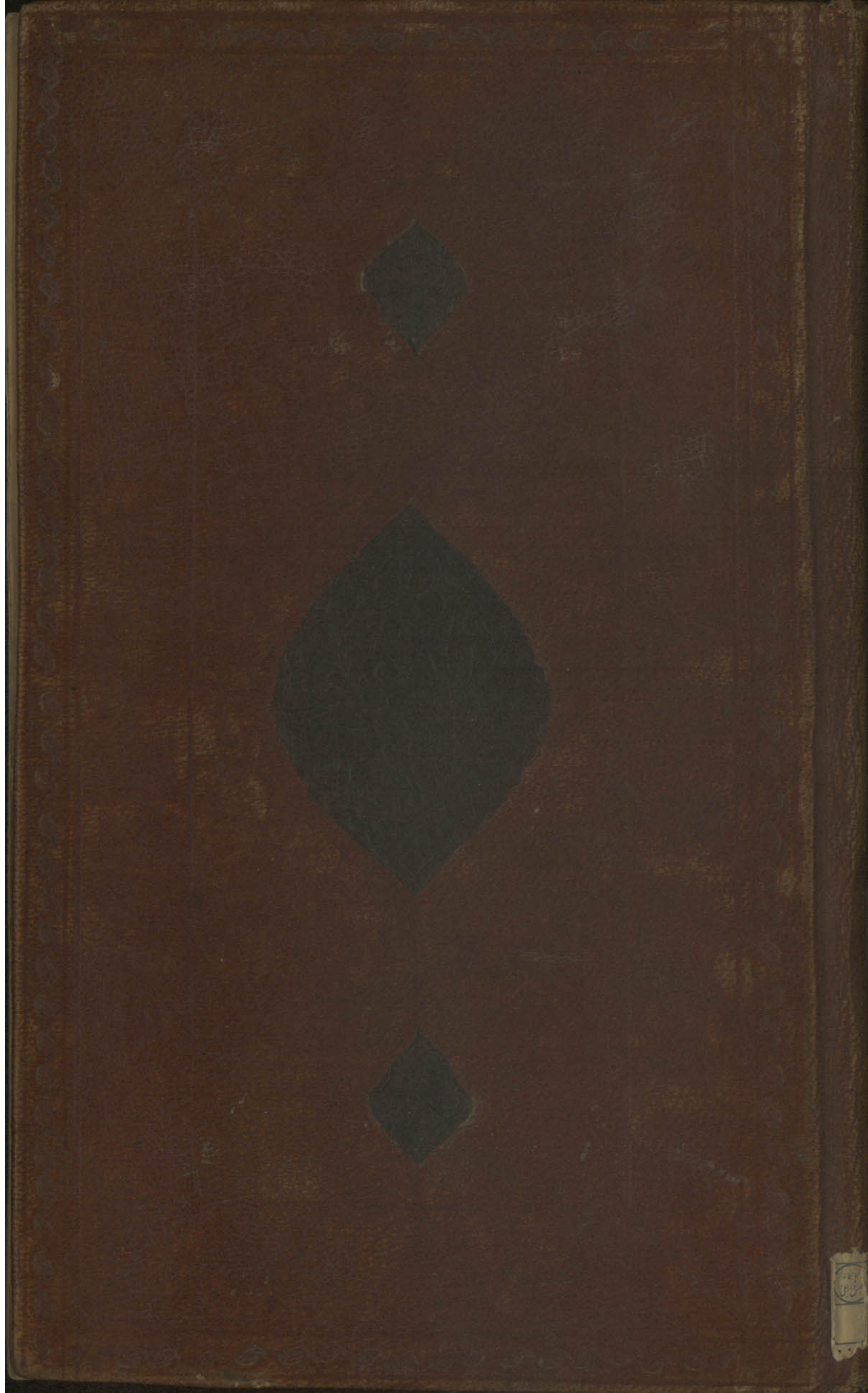


شماره ۴۳

چند رساله از مرحوم ...

۸۷



شماره ۴۳

چند رساله از مرحوم [illegible]

[illegible]



[illegible] و چند رساله در [illegible]

۸۷

۱۳۵



چند رساله از مرحوم ...
...

ارشاد الطالبین و چند رساله در معاملات ... عروض و ... دارد ...

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى منّ علينا بالنعم الجسام ؛ وهدانا الدين الاسلام ؛ والهمنا الشكر على الاحسان والانعام شارع الاحكام ؛ وناهج مناهج الحلال والحرام ؛ لا اله الا هو الحى القيوم ذو الجلال والاكرام ؛ والصلوة والسلام على صفوة من بعث الى كافة الانام وعترته الغر البررة الميامين الكرام اما بعد فان الفتى هذا فلان بن فلان ممن تشمّر عن ساق الجد لاتباع حدّ من حدود الله عظيم والاستنان بسنة نبيه النبيه الحليم ؛ وهو النكاح الذى دعا سبحانه اليه عباده ووعد جل شانه عليه الثروة من فيض فضله العميم فيما انزل من القران والذكر الحكيم ؛ والاستعاذة بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ؛ وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم الى قوله والله واسع عليم ؛ وبالغ فيه الرسول والمستحفظون من اهل بيته الهداة عليهم الصلوة والتحية والتسليم ؛ فانه من احسن شريعته الغراء وملته البيضاء ودينه القويم ؛ ومما يباهى ويكاثر به سائر الامم يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم ؛ ثم انه قد رغب فى المخدرة العفيفة والحرة الرشيدة الكريمة ابنة الكريم ؛ وقد بذل لها من ماله صداقا ثلثين تومانا مسعودا وهو به زعيم ؛ و انها رضيت به واذنت لى فى تزويجها منه برضى من اوليائها ابتغاء للثواب الجسيم ؛ ووكلنى ابوها فى ذلك وفوض امرها الى العبد الاثيم ؛ فاشهد الله واشهد من حضر من المسلمين

انى قد زوجتها منه بثلثين تومانا من الضرب الجديد دون القديم فيقول وكيله قبلت تزويجها لفلان بن فلان على ما ذكر من الثلثين وان كانا حاضرين فيقال زوجت هذه الجارية او هذه المراة من هذا الغلام او هذا الرجل على ما بذل لها من الصداق والمهر فيقول وكيله قبلت هذا التزويج لهذا الغلام او لهذا الرجل على ما بذلها وهذا القدر كاف فى التحليل عندنا لا اعرف فيه خلافا بين اصحابنا واذا اعطف عليه على وجه الاخبار عما فى نفسه وضم اليه للاعلام بما حصل فى ذهنه من الرضا بالذى فى ضمن من مدلول ما ينطق به حتى يترتب عليه الحكم شرعا قوله بسم الله الرحمن الرحيم وعلى كتاب الله جل شانه العلى العظيم ومنهاج النبى واوصيائه الطاهرين عليهم الصلوة والثناء والتسليم زوجت فلانة فلانا على كذا وكذا عباسيا موصوفا برضى منها واذن من ابيها الكريم وقال على ذلك الوجه وكيله قبلت هذا التزويج بذلك الصداق ورضيت له فينعقد النكاح والزواج بغير خلاف ممن يحفظ عنه العلم من الفقهاء والاصوليين وائمة العربية واهل اللغة من علماء الاسلام من الخاص والعام نعم ربما كان فى الايجاب المقدم من الزوج نوع احتياط لا ينبغى تركه فى المقام اذ الظاهر صحته بلا خلاف يحقق بين العلماء الاعلام مع وقوعه فى غير واحد من العقود الماثورة وكثير من الاخبار المروية عنهم عليهم السلم صونا لجانب المراة عن الابتداء بما لا ينبغى ولا يليق سيما اذا كانت هى المتولية للتزويج فانها يستحيى غالبا فيخطب عليهم وليه ويخطبها بقوله بعد التسمية احمد الله المنان المفضال المنعام واشكره على ما لم يف الابناء بما جرت به الاقلام استغفره واعوذ به من نقمه واستهديه واشهد ان لا اله الا الله الملك العلام والصلوة والسلام على من ختم به الرسل واوصيائه حجج الله على الانام ثم ان فتانا فلان بن فلان ممن قد عرفتم دينه وسودده وشرفه فى ذويه وقد رغب فى مصاهرتكم واتاكم يخطب الكريمة عليكم وعلى ابيه ويبذل لها من الصداق ثلثين تومانا يسلمه اليها ويؤديه فاستخيروا الله تعالى فى امركم واجيبوه الى ما هو قاصده ومبتغيه تنالوا ما عنده

من الثواب للشاعين في مراضيه وزوجوها منه بما هو باذله معطيه فيجيبه وليها بقوله
زوجتها منه بذلك دينا عليه يقضيه على شرط الله وشرط رسوله والائمة المعصومين
فيه صلوات الله وسلامه عليه وعلى ذريته وبنيه فنسأل الله تعالى ان يلئم ما بينكم بالبر
والتقوى ويؤلفه بالمحبة والهوى ويختمه بالموافقة والرضا انه سميع الدعاء لطيف
لما يشاء وعلى هذا يصح العقد عند كل من يتخيل خلافه ويتوهم من علماء المسلمين ويتم
على مسلك الاخباريين من اصحابنا وغيرهم وعلى منهج الاصوليين اذ به يجمع بين مقتضى
الروايات واتباع آراء المجتهدين والحمد لله رب العالمين ومن استزاد قال انكحت فلانا
فلانة على ما جعله صداقها وفاقا لما وقع في تزويج المولى عبده لان الظاهر عدم الفرق
بينه وبين غيره ولانه احدى الصيغتين اجماعا واما زوجتها فلانا او انكحتها اياه وان كان
الظاهر صحتهما بغير خلاف بين ائمة العربية وجرى الاستعمال على هذا الوجه في الاخبار
وغيرها لكنه على خلاف الاصل باتفاقهم ولهذا ليس الاتيان بهما من الاحتياط في شيء
الا اذا دعت اليه ضرورة كما فصل في موضعه ودون ذلك زوجته بها او انكحتها
منه لتطرق الخلاف في الاولى كما اوضحنا وعدم وقوع الثانية في الاستعمال الا
على وجه يوثق به وقوله تعالى زوجناهم بحور عين وانكحوا الايامى منكم لا يقتضيه لاحتمال
الزيادة والتبعيض والتضمين وغيرها وكذلك التوصيف بالوكالة ونحوها بان يقال
بوكالتي عنها واذن ابيها زوجتها او انكحتها اسمعيل موكلك على ما تقرر من الصداق او
بوكالتي عن فلان انكحتك ابنته فلانة موكلي بما سميت لها من المهر او زوجت موكلتي
فلانة ابنة موكلي فلان من موكلك هذا على ما تعين من النحلة او بوكالتي عن زينب ابنة
عبد الله موكلتي زوجتها من فلان الذي وكلك في ذلك بما تراضينا عليه من الفريضة فيقال
قبلت تزويجها او نكاحها على ذلك لفلان بن فلان موكلي او نكحتها واصدقتها ما سميت
فانه غير محتاج اليه اتفاقا على الظاهر على ما هو مقتضى العقود المأثورة ولم يتعرض له

الاصحاب بالنظر الى كليهما مع الاشعار به في القبول ايضا الا المحقق الثاني في رسالة العقود
مع انه صرح في شرح القواعد بانه يقول وليها ولو بالوكالة زوجت فلانة من موكلك
فلانا او اقتصر على فلان ولا يجوز زوجت نفسي منك ويقول الوكيل قبلت لفلان
وقطع العلامة في جملة من كتبه كالتذكرة والتحرير والقواعد بانه يقول زوجت فلانة
من فلان ويشير الى الزوج ويقول وكيله قبلت نكاحها لفلان يعني الزوج بدون اشعار
الى الخلاف وفي موضع من التذكرة ان زوجها وكيلها قال زوجت موكلتي منك بالتوصيف
بالوكالة بالنسبة اليها جواز كما قال الشهيد في اللمعة فليقل الولي زوجت من موكلك فلان
وفي شرحها وفاقا للعلامة وولده والمحقق الثاني لو قال زوجتها من زيد فقبل له وكيله صح
وان زوجها ابوها قال زوجت بنتي منك او من فلان او زوجت فلانة من ابنك كما في التذكرة
ومن حاول الاشعار الى الوكالة اذا كان وكيلا عنها قال انكحتك ابنتي فلانة موكلتي او
زوجتك ابنتي التي اذنت لي في تزويجها منك او زوجتها منك باذنها مع كونه ايضا
مستغنى عنه الا ان ايرادها على بعض هذه الوجوه بعدما مر حذرا من ترك العادة ربما
يزيل الوسواس عن صدور بعض الناس بخلاف ما اشتمل من العقود على التعرض لتوكيل
البنت خاصة او لخصوص اذن ابيها فانه لا وجه له اصلا ولا مساغ للاتيان به بعدما
ذكرنا قطعا كما لا ضرورة الى ما تضمن توكيلهما معا بعد الاكتفاء بتوكيل البنت في عقد و
بتوكيل ابيها في آخر اذ الوكالة تقتضي نيابة الوكيل وقيامه مقامه فيما له من الحظ و عن موكله
النصيب استقلالا وتشطيرا ولهذا لا يقع من كل منهما الا توكيل واحد ويلزم المتعرض
لذلك في العقد التكليف بكل من ذينك التوكيلين بعد لان المسامحة في تلك الوكالة
تسري الى النكاح مع انه لا يلتزمه ولا الاشعر به كما لا يلتزم تعدد الوكيل ومن هنا قال
الشهيد الثاني ره الذي يقتضيه الاحتياط للدين ان يجمع في العقد على البكر بين اذنها
والاب ومن في حكمه بان توكله في العقد او يوكلاه ثالثا ليقع العقد صحيحا بالاجماع

وح فما عداه ذلك تطويل بلا طائل لا يليق بغافل فضلا عن فاضل ومما يرشد الى ذلك انه
اذا كان وكيل احدهما غير الذى وكله الاخر او باشر العقد كل من البنت وابيها على حدة او
توكل احدهما من الاخر لم يكن لتوهم الاحتياج الى توكيل ثالث بناء على القول بالتشريك
مجال مع كونه اولى فانه لا يستلزم الا رضاهما بالعقد ووقوعه باذنهما والرضا لا يتبعض و
الاذن لا يشترط كيفية يبنى القول بالتشريك كما فى غاية المراد وغيره على الجمع بين ما دل على
اختصاص البكر وما دل على اختصاص الاب قال فى شرح الشرائع فاستفيد من كل منهما
ثبوت الولاية لكل منهما وهو معنى الاشتراك فالمراد من الاختصاص على ما ذكره بعض
الافاضل انه لا بد من اذن كل واحد منهما ولا يصح العقد بدون رضاه حتى يكون القول
بالتشريك جمعا هذا كله مع تعيين من وكله بالاسم او الاشارة او الصفة واما اذا اطلق
كما هو الشائع حيث يقال انكحت موكلك موكلتى ففيه شئ سيما اذا تعدد الموكل فانه كقوله
زوجتك ابنتى البيضاء مع عدم اتحادها اللهم الا ان يتفقا على معين او معينة ونوياها
حال العقد فكانه يصح عندهم وان لم يجر لفظ مميز لانه تعين فى الجملة وهو كما ترى وعلى
اى حال فلا فرق بين هذه العبارة وبين قولنا زوجتك من اذن لى فى تزويجها او زوجت
من فوض امره الى بفلانة وغير ذلك مما يجرى مجراه ويؤدى معناه بل ربما كان اولى لانه
فى التعيين بالصفة دونها مع انهم يلتزمونها ولا يعدونها كالتزامهم خصوص قبلت
مع ان القبول يتاتى بكل ما دل على الرضا بالايجاب على ما صرح به جماعة من الاصحاب
ولا يظهر فيه خلاف ولهذا لا يشترط فيه مطابقته لعبارة الايجاب ولو قال
زوجتك فقال نكحت او قبلت النكاح او قال انكحتك فقال تزوجت او قبلت التزويج صح
العقد اجماعا على ما ذكره العلامة فى التذكرة وههنا صيغ شتى يحدثها ثم اخترعها
المحرفون للكلم عن مواضعه قضاء لحق الاحتياط بزعمهم وقد تبين الاستغناء عنها
وهى بين فاسد اجماعا او مختل على المشهور بين الاصحاب وبين ما يحتمل الصحة او

ظهور ذلك فيه غاية ما فى الباب فلا يزيد الا فى تكثير السواد وتضييع المداد ولا يفيد الا
تطويل الكلام وتسويل العوام فمنها توهم على الصداق المعلوم انكحتك بتقديم المهر
تجنبا عن الفصل بين القبول والايجاب ولعمرى ان هذا الشئ عجاب فانه من قبيل ارتكاب
كثير من الفساد حذرا مما يحذرون اقل لا اقل والا فالظاهر انتفاء الخلاف فى ان المعتبر من
الشروط ما كان فى ضمن العقد اللازم كما لا خلاف فى صحة العقد الذى تخلل بين طرفيه ذكر
الصداق وان فرض اعتبار المقارنة بل لا اشكال فى توسط ما لا يقدح فى مطابقة القبول
له بحيث يعد جوابا له عرفا كالسعال ونحوه على انه لا دليل على اشتراط الاقتران سوى
الاعتبار المذكور كما اعترف به غير الواحد والعقود المأثورة شاهدة بخلافه والنصوص
ناطقة بالفصل الكثير بما له نوع ارتباط به فكيف بالمهر الذى بمنزلة احد الاركان
وان لم يكن ركنا وقطع فى التذكرة بصحة العقد اذا اتحد فى مجلس واحد ولم يتشاغلا بغيره
وان تراخى احدهما عن الاخر اذا عد القبول جوابا للايجاب بخلاف تخلل نوم او سكوت او كلام
اجنبى يخرجهما عن حد التخاطب فى العقد اختيارا او اضطرارا ومع ذلك يتطرق الاشكال
الى صحة هذا العقد لانه فى المنقول من العقود وقع المهر مؤخرا وكذلك فى كلام الاصحاب
والاقتصار على موضع اليقين ومحل الوفاق يوجب الاعراض عن تقديم المهر والصداق
هذا وقد قطع الاصحاب بان الشرط انما يعتد به اذا وقع بين الايجاب والقبول ليكون
من جملة العقد اللازم فلو تقدم على العقد او تاخر عنه لم يقع معتدا به لانه والحال
هذه لا يكون محسوبا من جملة العقد كيف والشرط فرع العقد ولا تحقق للفرع قبل الاصل
كذا فى شرح النافع وغيره قال ولو اتفق المتعاقدان على شئ من الشروط قبل العقد ثم عقدا
ولم يذكراه لاعتقادهما ان ذكره سابقا كاف فالمتجه البطلان ان لم نقل بلزوم الشرط المتقدم
لعدم القصد الى العقد الخالى من الشرط الا ان يقع تركه نسيانا ففيه اشكال والصحة اقرب
والشرط يطلق على ما يعم المهر والاجل ونحوهما قال امير المؤمنين عليه السلام احق الشروط

ان يوفى بها ما استحللتم به الفروج على ما فى الفقيه ومن طريق الجمهور عن رسول الله ص احق
الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج والشيخ فى النهاية بعد ما فسر المتعة بعقد
الرجل على امراة مدة معلومة بمهر معلوم قال ولا بد من هذين الشرطين وبهما يتميز
من نكاح الدوام ثم قال وكل شرط يشترطه الرجل على المراة انما يكون له تاثير بعد
ذكر العقد وان ذكر الشروط وذكر بعدها العقد كانت الشروط التى قدم ذكرها
باطلة لا تاثير لها فان كررها بعد العقد ثبت على ما شرط قال المحقق فى نكت النهاية مراده
بعد الايجاب وقبل القبول اذ الشروط السابقة مجردة عن العقد فلا يلزم والمتاخرة واقعة
بعد لزومه فلا يلحق وقال ابن ادريس لا شرط يجب فى ذكره الا شرطان وهما ذكر الاجل المحروس
من الزيادة والنقصان والمهر المعلوم ولا بد من هذين الشرطين وبهما يتميز من نكاح
الدوام قال وما عداهما من الشروط لا يلزم ولا تاثير له الا اذا قارن وصاحب لا يتقدم
عليه ولا يتاخر واورد فى التهذيب قوله وشروط المتعة ذكر الاجل والمهر وبذلك يتميز
من نكاح الدوام والاحوط ان يشترط عليها جميع شرائط المتعة من ارتفاع الميراث و
العزل ان اراد والعدة وغير ذلك وشروط النكاح تكون بعد العقد لان ما يكون قبل
العقد لا اعتبار به وانما الاعتبار بما يحصل بعده فان قبلت مضى العقد والشرط والا
فكان ما تقدم من الشروط باطلا والعقد غير صحيح وفى شرحه للفاضل المتقى الظاهر ان غرضه
عدم اعتبار الشروط التى كانت قبل العقد الا بعد ذكره فى العقد فيكون المراد بعد العقد
بعد التلفظ بالايجاب ولا دلالة له على اعادة الشروط المذكورة فى العقد بعده وقبولها بعده
وقال العلامة فى التحرير لا يجب فى العقد من الشرائط سوى ذكر المهر والاجل وما عداهما
مستحب ذكره مثل ان يذكر ان لا نفقة لها ولا ميراث وان عليها العدة بعد الاجل ولو اخل
بشىء من ذلك انعقد مع ذكر الشرطين وكل شرط يشترط فى العقد انما يلزم لو قارن العقد
لا ما يتقدم او يتاخر عنه ولا يشترط مع ذكره فى العقد اعادته بعده انتهى فظهر ان تقديم

المهر على قولك زوجتك فى عقد المتعة يوجب البطلان لاشتراط ذكر المهر فيه بالنص
والاجماع وفى الموثق كالصحيح عن ابى بصير قال لا بد من ان يقول فيه هذه الشروط اتزوجك
متعة كذا وكذا يوما بكذا وكذا درهما الحديث وفى صحيحة زرارة عن ابى عبد الله ع
لا يكون متعة الا بامرين اجل مسمى واجر مسمى واما الدوام فانه وان لم يكن ذكر المهر شرطا
فيه ويجوز اخلاؤه عنه وتفويض البضع الا انه يتوقف على تراضى الطرفين بذلك بعد
اجتماع شرائطه كالبلوغ والرشد حتى يترتب عليه ما له من الاحكام الخاصة كثبوت
مهر المثل بالدخول والمتعة بالطلاق وسقوطه بالموت اذ لا يجب لها بمجرد العقد مهر
ولذلك ذهب جمع من الاصحاب منهم الشيخان فى المقنعة والنهاية وابن البراج و
ابو الصلاح الى بطلان عقد المسلمين على خمر او خنزير فرقا بينه وبين عدم التسمية
لانهما معه قد تراضيا على عدم المهر فيصح العقد للرضا به خاليا عن العوض ويثبت
مهر المثل لانه العوض شرعا فى مثل ذلك بخلاف الاول لان التراضى لم يقع بالعقد
خاليا عن العوض والمسمى لم يسلم على ان الجماعة يمنع من صحة العقد المشتمل على شرط
فاسد لعدم صحة ما وقع الرضا به وعدم الرضا بدونه وقد مر اتجاه بطلان العقد الخالى
من ذكر الشرط المقصود فيتجه بطلان ذلك العقد عندهم لعدم الاعتداد بالصداق المقدم
على الايجاب والقبول للاخبار الكثيرة التى عمل بها الاصحاب من غير معارض مثل ما رواه
الكلينى فى القوى كالصحيح عن ابن مسلم قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن قول الله تعالى
ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة قال ما كان بعد النكاح فهو جائز وما
كان قبل النكاح فلا يجوز الا برضاها وبشىء يعطيها فرضى به واعلم ان هذه الاية تتمة
قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فريضة فظاهر الخبر ان المراد من
التتمة ان الاجر الذى امرتم ان تؤتوها المتمتعة هو الذى وقع الرضا به حين العقد وما
كان من الشروط قبل النكاح فلا يجوز الاكتفاء بذكره قبل العقد عن ذكره حال العقد لا

بان ترضى حال العقد بشئ اخر او ببعض ما ذكر قبله فترضى به كذا فى روضة المتقين وفيها عند
قوله عليه السلم فى موثقة ابن بكير ما كان من شرط قبل النكاح فقد هدمه النكاح الخبر المراد
بالشرط قبل النكاح ذكر الاجل والمهر فان ذكرهما قبل عقد النكاح ولم يذكرهما حال العقد
يصير العقد دائما ويكون مفوضة ولو شرط الاجل دون المهر يكون العقد باطلا لاشتراط
المهر فيه والمراد بما كان بعد النكاح ما كان بعد التلفظ بلفظ التزويج قبل القبول فيصير الحاصل
ان ما كان حال العقد فهو صحيح ويوضحه ما رواه الشيخان فى القوى عن ابن بكير قال قال ابو عبد الله عم
اذا اشترطت على المراة شروط المتعة فرضيت به واوجبت التزويج فاردد عليها شرطك الاول
بعد النكاح فان اجازته فقد جاز وان لم تجزه فلا يجوز عليها ما كان من الشروط قبل النكاح قال
واوجبت التزويج اى تكلمت بالايجاب فاردد عليها شرطك الاول اى ما كان قبل النكاح بعد
النكاح اى بعد التكلم بالايجاب بقرينة السابقة واللاحقة من قوله عليه السلم وان لم تجزه فلا
يجوز عليها ما كان من الشرط قبل النكاح ولعله اراد الاعادة بعد التكلم بالايجاب عن الموجب
كما يشعر به قوله عم فان اجازته جاز ويحتمل رد الشرط الاول عليها من القابل بل قال الشهيد الثانى
يحتمل ان يريد بالنكاح الايجاب مجازا او ذكر الشرط بعده كناية عن ذكره فى القبول واما ما كان فلا
يعتبر المهر والاجل وساير الشروط اذا وقع قبل النكاح لانه قد هدمه العقد وابطله النكاح
الطارى وانما الشرط المعتبر شرعا كما دلت عليه الموثقتان ما وقع فى عقد النكاح على ما رواه
ابن ادريس من كتاب عبد الله بن بكير بن اعين وما كان بعد النكاح وبعد التلفظ بذلك القول
او بعد الايجاب وما كان حال العقد ويذكر فى ضمنه ومن هنا يعلم ان الاحوط التعرض للمهر فى
الايجاب والقبول كليهما الا ان فى الاكتفاء بذكره فى القبول حسبما القدر المنقول سيما اذا تاخر عنه
لانه من قبيل الشرط المتاخر عن العقد قال التقى المتقى ولو كرر الشرط بعد العقد كان اولى خروجا
من احتمال الروايات ذلك ومن خلاف من وجهها لظواهر بعضها هذا كلامه ويتاتى ذلك بذكره
فى القبول موخرا كما اشرنا اليه وليت شعرى كيف لم يرض اولئك المحتاطون بالفصل بين الايجاب

والقبول بالمهر مع مطابقته للاخبار وموافقته لكلام الاصحاب ومعاضدته بالاعتبار
وجوزوا الفصل بالوصف بالوكالة وفروعه وضم التزويج والتقييد بالدوام و
اضافة النفس ونحو ذلك خلافا للاصحاب والاخبار والاعتبار فاعتبروها باولى
الابصار ومنها قولهم انكحت وزوجت بالجمع بينهما متعاطفين وليس من هذا
فى زبر المحصلين من فقهاء الفريقين عين ولا اثر ولم يوجد به فى كتب الحديث من
الطريقين عقد ما نورد ولا خبر وليس يدعو اليه احتياط ولا وسواس لما علم من
ان الاكتفاء باحد الامرين مما عليه اطباق جميع الناس ولا سبيل فى الاسباب الى
القياس عند من ينفيه وعلى مذهب من قاس ولا شك فى انها خلاف المعهود من الشرع
لانها متغيرة عن الصيغة المخصوصة المتلقاة ومحرفة عنها صورة ومباينة للمنقول ومغايرة
للمتفق عليه مادة وصورة مغايرة صورة المجموع لصور الوحدات كما ان مادته مؤلفة من
موادا الصيغتين فتكون غير مادة كل واحدة لان الكل غير جزئه قطعا وان سلم انه قد لا يغاير
اجزاءه والمشهور بين علمائنا بل كاد يكون اجماعا على ما ذكر فى المسالك اشتراط العربية
فى عقد النكاح وادعى الشيخ عليه الاجماع واسنده فى التذكرة الى علمائنا واستدل عليه فى
شرح الشرائع وغيره بالوقوف على ما حده الشارع وثبت كونه سببا لترتب الاحكام الخاصة فى
النكاح الذى فيه شوب العبادة من اللفظين المتعينين فى الايجاب يعنى زوجتك او
انكحتك فانهما عربيان ومقتضاه تعين كل منهما شرعا فيجب ان لا يعدل عنه بخصوصه الى ما يراد فه
ويفيد معناه اولينا وقد يؤدى مؤداه وان كان عربيا بمادته وصورته بناء على ان الاسباب
الشرعية لا تستفاد الا بالتلقى من صاحب الشريعة سيما اذا كانت جارية مجرى العبادات
من حيث ترتب الثواب وتعلق الوجوب والندب لان وظائفها لا تعلم الا مما حده الشرع
وعينه وقطع المحقق الشيخ على بانه لا ينعقد بالمحرف والملحون بناء على اشتراط كونه عربيا
بصورته كما يشترط كونه كذلك بمادته لعين ما ذكر وهو غير منافٍ فى لما ذكر بل يؤكده ويشيده

وفى شرح النافع بعد ما ذكر ان ظاهر الدليل يعطى اشتراط كونه عربيا بمادته وصورته جعل ما فى
وفى شرح الشرائع ومنهم من صرح باشتراط الاعراب مع القدرة لعين ما ذكر فى اشتراط اصل
العربية فان المنقول عن الشارع منها غير ملحون قطعا فيجب الاكتفاء بخصوص احدى الصيغتين
المعينتين من غير تجاوز عنها الى ما لم يعهد من الشرع كضم احديهما الى الاخرى لعين ما تمسك به
على اعتبار العربية من التحفظ عن الاستمتاع المشبه للاباحة وعدم انحصار الصيغة والاقتصار
على موضع اليقين فى النكاح الملحق بضروب العبادات لعدم اختصاصه بما ذكر من مجرد كونه
عربيا بمادته وصورته وان خالف المعهود المتفق عليه لان الوظائف الشرعية من الاسباب
وغيرها توقيفية وما لا يعلم كونه سببا لا تاثير له هذا على قول من يشترط العربية واما من لم
يشترطها من اصحابنا وهو ابن حمزة على ما نص عليه فى شرحى الشرائع والنافع والكفاية و
غيرها فلم يتعرض لحديث اللحن والتحريف فى الوسيلة اصلا نعم من جوز التعبير بغير العربية من العامة
كابى حنيفة والشافعى فى بعض اقواله ربما جوز اللحن الذى لا يغير المعنى فيه قال الغزالى من الشافعية
فى فتاويه اذا قال الولى زوجت لك او زوجت اليك صح لان الخطا فى الصيغة اذا لم يخل بالمعنى
ينزل منزلة الخطا فى الاعراب والتذكير والتانيث ولو قال زوجتكه واشار الى ابنته صح فما
فى الكفاية وشرح النافع تبعا للمسالك من ان من جوز التعبير بغير العربية جوز اللحن فى العربى
الذى لا يغير المعنى بطريق اولى لا يستقيم بالنظر الى ابن حمزة فانه قال ويجوز التوكيل فى الايجاب
والقبول وفى احدهما ولا يجوز ان يكون الوكيل فيهما واحدا فيكون موجبا قابلا وان قدر
المتعاقدان على القبول والايجاب بالعربية عقدا بها استحبابا وان عجزا جاز بما يفيد مفادها
من اللغات هذا كلامه وليس فيه من ذلك عين ولا اثر ولا وجه لادعاء لزومه من تجويز غير
العربية بطريق اولى والا لزمه القول بوقوعه بلفظ الهبة والبيع وساير الكنايات مع ان
الخلاف فيها منفى عندنا على انه لا يلزم من جوازه بالصحيح من غير العربى تجويز المختل والملحون من
العربى للفرق بينهما بالصحة وعدمها وقد اعترف الشهيد الثانى بان تجويز لا يستلزم تجويز

الكتابة للفرق بينهما بالصراحة وعدمها وكذا لا يتم الزامه بما احتج به عليه من ان الاصل
هو الرضا الباطنى فيكفى كل ما دل عليه وهو كالمرادف له فيقام مقامه لانه ليس منه كما صرح
به فى شرح النافع وانما ذكر لمناسبته لما فهم من مذهبه كما هو دابهم على ما لا يخفى على المتدبر
وهذا بخلاف دليل الاشتراط لكثرة القائل به فيكون منهم لا محالة على ان المنع فى دلالة
الملحون مطلقا مجال لا كما ان فى كناية مطلق الدال كلاما ولهذا لا يستلزم تجويز الكناية مع
كونها دالة على الرضا الباطنى كالمرادف نعم لا يبعد ان يستفاد منه خلافه اذ لو جوزه
لقدمه على ساير اللغات فى العاجز ولولا اشتهاد هذا الخلاف عنه لامكن حمله على ما يوافق
المشهور ولا يخالف الاجماع الذى ادعاه الشيخ والعلامة مع ضعفه لان المفهوم بان
يقال المراد ان قدر المتعاقدان على العربية عقدا بنفسهما لا بوكيلهما استحبابا او المراد
عقدا بالعربية عقدا مجوزا مستحسنا بافادة المشتق من المصدر بالمعنى اللغوى او يحسن
هذا العقد بالنظر الى عقد العاجز لانه احسن منه حيث طابق المنقول ويؤيده انه ذكر هذا
بعد قوله ويجوز التوكيل فى الايجاب والقبول وحاصله انه يجوز التوكيل ويجوز المباشرة
الا ان الاحب للقادر المباشرة ويستوى الامران فى العاجز فاستبان انه لم يظهر من اصحابنا
قول بجواز غير العربية للمتمكن القادر وان الظاهر انتفاء القول بالعدول عن الصيغة
المخصوصة الى ما شاكلها من اللفظ العربى سيما الملحون والمحرف منه الا فى مواضع مخصوصة
خلافية وح فلا ينعقد النكاح بالمؤلف من الصيغتين بلا خلاف بين اصحابنا ودون
هذا العقد كاف لتوقف المحتاط المجتنب عن التورط فى الهلكات ويثبت المقتدى الورع
المتحفظ عن اقتحام الشبهات ولا وجه لتحليلها الى ايجابين لاتحاد القبول والتزام تعدده
مع انه غير معروف لا يخرجها عن التغيير والتحريف عن الواقع من صاحب الشرع والفصل بين
الايجاب والقبول بما لا يرتضيه اصحاب هذا الاحتياط وان انتفى الخلاف عندنا عن صحة
الجمع بين امرين ولو كانا مختلفين فى عقد واحد كنكاح واجارة والعجب من بعض افاضل السادة

حيث تصلف باستيفاء وجوه الاحتياط فى المقام وبالغ فى استقصاء ما عساه يرد على العاقد
من الاقسام ثم لم يأت ما لواحد من الصيغتين فى شئ مما سرده ولم يبعد عن ضم التزويج الى
الانكاح فى كل ما عقد الامع التعدية بالباء فى تحريفات كثيرة نأتى عليها ان شاء الله تعالى
وفى الاقتصار على محل الوفاق غنية عن ارتكاب تكلفات سمجة ركيكة وتمحلات باردة
سخيفة بدون حاجة ماسة اليها ولا ضرورة باعثة عليها ومنها قولهم انكحت نفس موكلتى
فيا سا على قولها انكحت نفسى واضعف منه انكحتها وزوجتها نفسك وكذلك زوجت موكلك
بنفسى او زوجتك بنفسى واغرب من ذلك كله قبلت النكاح لنفسى الى غير ذلك من التحريفات
الشنيعة التى لم يتكلم بها احد من العلماء فضلا عن العرب العرباء ولا يرتاب فى ذلك من
له ادنى دربة بموارد الاستعمال من الآيات القرآنية والادعية والاخبار المأثورة
وما يجرى هذا المجرى وقد اوردنا من ذلك ما فيه كفاية لمن كان له لب وبصيرة واخذها
بيد غير قصيرة وقد شهد الفحول من النحاة بان التعبير بالنفس انما هو مع اتحاد الفاعل
والمفعول فى غير افعال القلوب حذرا من اللبس لدى الرأى وافادة التأكيد مقصورة
على ما هو المعهود وبعض الفاظ التأكيد لا يلى العامل من حيث هى كذلك كالنفس و
العين فلا يقال جاءت نفس زيد بمعنى جاء زيد نفسه كما صرح به فى الارتشاف و
غيره كما لا يليه بعضها اصلا ككل واجمع ومنع الفارسى وابن جنى وثعلب وغيرهم من حذف
المؤكد واقامة التأكيد مقامه مثل جاء الذى ضربت نفسه اى الذى ضربته نفسه ولهذا لم يقع
فى كتب اصحابنا الا على الوجه المذكور وفى التنقيح تفويض البضع ان يقول زوجتك فلانة او
تقول هى زوجتك نفسى وتفويض المهر كقوله زوجتك فلانة او زوجتك نفسى بما تحكم به
وقال العلامة فى القواعد والشهيد الثانى فى المسالك مثل زوجتك نفسى او فلانة فيقول
قبلت وفى الكفاية وفى شرح النافع مثل ان تقول المرأة زوجتك نفسى ومثله فى شرح اللمعة
وصرح فى التذكرة بان المرأة ان زوجت نفسها قالت للخاطب زوجت نفسى منك وان زوجها

وكيلها قال زوجت موكلتى منك والمحقق الشيخ على فى شرح القواعد ذكر انه اذا كان العاقد
المرأة او وليها او بالوكالة مع وكيل الزوج تعين فى الايجاب زوجت نفسى او فلانة من
موكلك فلان او اقتصر على فلان واصرح منه ما حكيناه عنه من رسالة العقود ولو سلم ان
الاضافة فى نفس موكلتى ونفس زيد من قبيل نفسى واخواته فيقتصر على موضع السماع دفعا
للضرورة كما فى عين الشئ ونفس الامر ان لم يكن مولدا وصح انه من اضافة العام الى الخاص
كيوم الاحد وبلد بغداد ولا يقاس ما يجرى مجرى اضافة الشئ الى نفسه لاستكراهه
واستنكارهم له ولهذا يرتكب التأويل فى اضافة المسمى الى الاسم والموصوف الى صفته
وعكسها ومنع بعضهم حسن وجهه بالاضافة لذلك ومن جوزه استقبحه ومن ثم لا يضاف
الثمن الى ما هو ثمن بان يقال بعتكه بثمن دينار وكذا لا يضاف الصداق الى نفسه ويقال
زوجتكها على خمسمائة خلافا لمن حرف وقال على صداق خمسين فانه يتضمن اضافة الصداق
الى الصداق فيشبه اضافة الشئ الى نفسه وان اعتبر بينهما فرقا بالعموم والخصوص
الا ترى كيف دخلت الباء وغيرها فى كتاب الله تعالى والآثار والاخبار وكتب العلماء
الاخيار على ما مهر واصدق بدون توسط الصداق وما يرادفه قال الله سبحانه حكاية
عن شعيب انى اريد ان انكحك احدى ابنتى هاتين على ان تأجرنى ثمانى حجج وعن الباقر عليه السلام ما
زوج رسول الله صلى الله عليه وآله شيئا من بناته ولا تزوج شيئا من نسائه على اكثر من اثنتى
عشرة اوقية ونش وكان الرجل على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله يتزوج المرأة على السورة من القرآن وعلى
الدرهم وعلى القبضة من الحنطة وقال صلى الله عليه وآله ثم انى اشهدكم انى قد زوجت فاطمة
من على على اربعمائة مثقال فضة وفى رواية يا على ان الله امرنى ان ازوجك فاطمة وقد زوجتكها
على اربعمائة مثقال فضة ارضيت قال رضيت يا رسول الله وفى بعض رواياتهم ان ورقة بن
نوفل قال بعد الخطبة فاشهدوا يا معاشر قريش بانى قد زوجت خديجة بنت خويلد من
محمد بن عبد الله على اربعمائة دينار وغير ذلك من العقود المنقولة والروايات المستفيضة

التي اوردنا بعضها في محله وقال المفيد النكاح جائز على مثل ذلك وعلى كف من حنطة وفي النهاية
ومتى عقد على اكثر من خمسمائة لزم الوفاء به ويجوز العقد على ما دون ذلك ولا يجوز العقد
على اجارة وهو ان يعقد على امرأة على ان يعمل لها او لوليها وتبع على ذلك المنوال ابن ادريس و
المحقق وغيرهما وقال العلامة في التذكرة ولو زوج السيد عبده بحرة بالف ولو عين المولى
المهر فقال له انكح بالف فان نكح امرأة بالعين وان عين المرأة فقال له انكح فلانة بالف او قال
انكح من شئت بما شئت ولو وكله على ان يزوجه بمائة فزوجها بخمسين ولو قال له اقبل لي
نكاح فلانة على عبدك هذا او دارك هذه وامثال ذلك كثيرة فيها وفي القواعد والتحرير و
غيرها وقال الشهيد الثاني كالاول اذا تزوج امرأتين فصاعدا عقدا واحدا بعين واحدة
او مبلغ واحد صح النكاح عندنا قال ولو كان له بنات ولآخر بنون فزوجهن صفقة واحدة
بمهر واحد بان قال زوجت بنتي فلانة من ابنك فلان وفلانة من فلان بالف ففي صحة الصداق
كالسابق وجهان وقد سمعت المحقق الشيخ علي يقول صيغة الدائم زوجتك نفسي بالف دينار
وصيغة المتعة زوجتك نفسي بقية هذا الشهر بعشرة دراهم الى غير ذلك مما لا تمس حاجة
الى التطويل بذكره ولا يقدح فيه ما في التحرير وغيره من انه لو قال اتزوجك متعة كذا بمهر كذا
وقصد الانشاء فقالت نعم او زوجتك صح لعدم دلالته على ان الصيغة متعة شهر بمهر عشرة
لان معناه اتزوجك شهرا بعشرة مثلا كما فيما مر من موثقة ابي بصير ونحو خبر ابان اتزوجك
متعة كذا وكذا يوما بكذا وكذا درهما لانه المستند لهذا الحكم فمهر كذا في قوله عبارة عن
الصداق المعلوم كما ان متعة كذا عبارة عن الاجل المعلوم ومما يبين ذلك ان ما لك من العامة
جوز العقد بلفظ البيع والاجارة ونحوهما اذا ذكر المهر بان يقول بعتكها على مهر كذا و
اجرتكها بمهر كذا لان ذكر المهر يخلص اللفظ للنكاح وهو مم كذا في التذكرة وفيه تنبيه
على ان المهر انما يذكر مع غير النكاح قرينة على ارادته فلا وجه لذكره معه قطعا لاشتماله
على ما لا بد من تجريد العقد عنه من المسامحة والاختلال وان كان الخلل في المهر لا يعود

بغير العقد

نفساد العقد اليه لان ذلك ينافي العلم بكون ذلك العقد سببا شرعا للتحليل وغيره مما يترتب
عليه من الاحكام وكل ما شك في سبب الحكم بني على الاصل في صورتي اصالة الحل والشك في
السبب المحرم واصالة التحريم مع الشك في سبب الاباحة كالصيد المرمي وممن صرح به الشهيد
في قواعده وعلى هذا فيبنى على اصالة تحريم الفرج اليقيني ولا يزال بمجرد السبب المشكوك
غاية الامر ان ينقلب اليقين بالتحريم باليقين بوجود ما يشك في كونه محللا الى الشك
فيه والاحتياط المؤكد في امر النكاح يقتضي انتفاء الحل بدون العلم القطعي وعدم الاكتفاء
بالشبهة المتناولة للوهم والشك والظن مع ان الظاهر انه من قبيل نقض اليقين به
بالشك في وجود العقد الرافع له وهو باطل لا محالة فلا مجال لتوهم الانعقاد بالحرفة
الملحون فضلا عن تأتي الاحتياط به **ومنها** قولهم زوجته منها كما وقع نادرا على ما علمت
ومنها قولهم زوجتها به قال خويلد فمن رام تزويج ابنتي بمحمد وان رضيت يا قوم لست
بقابل وقال عمها ورقة اني ازوجها بمن شئت وقال ازوجها بمحمد ص وقال لخديجة رض
في غداة غد ازوجك ان شاء الله بمحمد ص وسمع الناس مناديا من السماء ان الله تعالى قد
زوج الطاهر بالطاهرة وقال خويلد بعد خطبة ابي طالب رض قد رضيت وزوجت
خديجة بمحمد على ذلك وقالت سلمى لابيها اذ دعت ان تزوجني برجل **ومنها** قول بعضهم
زوجتها لك كما قال الشهيد في اللمعة ويجوز تزويج الامة بين شريكين لاجنبي ولا يجوز
تزويجها لاحدهما ويوجد في النسخ قول ورقة لها انا ازوجك في هذه الليلة لمحمد ص و
كانه تصحيف الباء لما سبق وقد مر ان الغزالي سوى بين زوجت لك وزوجتها اليك في
كونه خطأ مثل زوجتكها اشارة الى ابنته وهذا كله في التزويج واما النكاح فقد صرح
بعضهم بعدم استعماله مع الحرف اصلا وقد سمعت التي من عبده ولا شاهد في قوله تعالى
وانكحوا الايامى منكم وقوله سبحانه ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء لظهور التبعيض
في الاولى والتبيين في الثانية ونحوهما كما لا وثوق بشيء من هذه الوجوه الشاذة الضعيفة

التي لا يعرفها من يركن اليه من اهل اللغة مع ظهور امارة السهو والتصحيف على الرواة او النساخ واستعماله مع الباء على ما اسند الى بعض الفضلاء لم يثبت وما ذكره الفاضل المجلسي ره لا يقتضى شيئا منها لا نه ادعى ان المشهور والمسموع من الشيوخ تعديته كل من النكاح والتزويج الى المفعول الثانى بكلمة من والمستعمل في القران المجيد وفى كتب اللغة بدونها ومع الباء لكنه وجدها في كثير من الاخبار فالاحتياط ايراده بجميع هذه الوجوه وظاهر ان الواقع في الايات تقديم الزوج دون الزوجة كما اشعر به فمقتضاها ايراده مع الباء في خصوص التزويج وبدونها فيهما مع تقديمه كما ان ما ذكره اخيرا من ان المشهور عكس ما في الايات من تقديم الزوج يفيد ان الاستعمال المشهور من التعدية بكلمة من انما هو مع تقديم الزوجة لا مطلقا ولذلك لم يتعرض طاب ثراه عند التفصيل للتعدية بها الا مع تقديمها ولم يقدمه الا مع الباء وبدون الحرف وحيث استعمل كلا من النكاح والتزويج مع كلمة من منفردا لا يتمشى ان المسموع من المشايخ التعدية بها فيهما مجتمعين فيكون الجار متعلقا بالتزويج وينزل الانكاح منزلة اللازم او يقدر له مفعول على حد قولك اعطيت ووهبت لن يريدهما لئلا يلزم استعمال النكاح معها لان الظاهر انه خطاء العدم وقوعه كما افيد وهو مبنى على عدم الاعتداد بالشواذ هنا وربما يناقش في اقتضاء الايات تقديمه مطلقا وان لم يكن ضميرا متصلا اذ لو اخر فيها لزم الانفصال وهو ممتنع مع امكان الاتصال وفيه انه يمكن ان يقال زوجناها منك ونحوه وانكح احدى ابنتى نفسك الا ان يبنى على المنع منه كما يأتى في قول صاحب القاموس ره زوجته امراة ان يقال زوجتها رجلا على ان الغرض تجويز تقديمه لا شعارها به لا تعينه وهو ظ وقد يقال يجوز ان يكون اصل التقديم جائزا ومع كونه ضميرا متصلا واجبا فاتصال الضمير يكشف عن الوجوب التقديم الجائز لا لوجوب التقديم الممتنع فلا وجه للتشنيع وهو كما ترى اللهم الا ان يستعان بما تقرر من ان الاصل تقديم الفاعل المعنوى من غير فرق بين كونه ضميرا او اسما ظاهرا او اقتضاء اتصال

الضمير وجوبه لا ينافى الرجحان من تلك الحيثية كما في صورة ارادة الحصر فلا مانع من تقديمه مطلقا على الاصل وفى الحديث ما من مؤمنين يجتمعان بنكاح حلال حتى ينادى مناد من السماء ان الله قد زوج فلانا فلانة فالمعتمد تقديم الزوج في كل من التزويج والانكاح بدون الحرف الا في قولنا زوجتها منه كما في عقد امير المؤمنين عليه السلام وغيره والاصل تقديم ما ليس مقيدا بالحرف من المفعولين ره في الفقيه وغيره عن جابر لما زوج رسول الله صلى الله عليه واله فاطمة من على ره في العيون وغيرها عنه ص اتانى ملك فقال يا محمد ان الله عز وجل يقرأ عليك السلام ويقول قد زوجت فاطمة من على فزوجها منه وقال ص والله يا بنيه ما زوجتك ولكن الله زوجك من على وروى ان جبرئيل روى عن الله قوله عز وجل الحمد ردائى والعظمة كبريائى والخلق كلهم عبيدى وامائى زوجت فاطمة امتى من على صفوتى اشهدوا املائكتى وقال الشهيد الثانى ره في تمهيد القواعد اذا قال الولى زوجت منك ففى وقوع النكاح وجهان مبنيان على جواز زيادتها والاكان لحنا مفسدا عند من يعتبر الصحيح من اللغة ومن جوز اللحن غير المخل للمعنى صحح النكاح هنا مطلقا لان الخطاء في الصلات حيث لا يخل بالمعنى ينزل منزلة الخطاء في الاعراب ويجرى مثله فيما لو قال بعت منك ووهبت وغيرها من العقود اللازمة والظاهر ان المراد العدول عن زوجتك فلانة وبعتك كذا الى زوجت منك فلانة وبعت منك كذا كما يشعر به بناؤه على زيادة الحرف على ان هذا الابتناء غير لازم لصحة التضمين وغيره ولا محذور في تجويز الزيادة كما في قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وغيره مما استند اليه من جوز ذلك او تكلف التاويل في جميع موارده لا يخلو عن شىء وح فلا ينافى المشهور الشائع في النصوص وكلام الاصحاب وغيرهم من زوجتها منك وبعتك الدار من زيد بخلاف غير ذلك من الصلات وفجوع الاستعمالات التى لا يوثق بها والتفصيل انه اما ان يكتفى في العقد بحصول العلم بالانعقاد والقطع بتحقق السبب شرعا بايراد ما نطقت به المعتبرة من الاخبار واتفقت عليه كلمة الفقهاء الاخيار فلا وقع للتعرض للوجوه الشاذة الضعيفة والعقود المتعسفة السخيفة كما حررناه

لك واما ان لا يقتصر على ذلك القدر حرصاً على استقصاء اعلى مدارج الاحتياط فى الابرام باستيفاء
اقصى ما يتصور ويتيسر من العقود فى المقام دفعاً لتوهم تطرق ما ربما ينقض شيئاً من الاستحكام
فلا وجه للاقتصار على ما لا يعرى عن العقود التى لا يصفو عن المسامحة واللحن والتحريف وترك
التعرض للمعروف منها فالترجيح وبذل التأولى لكون الانعقاد بها احوط واقوى فهى بالتعرض
من غيرها احرى **فرع ذلك** تقديم القبول بمعنى ابتداء الزوج بالايجاب سواء وقع بلفظ الماضى
كتزوجت ونكحت او اكتفى بمجرد الاستدعاء والطلب وعبر عنه بصيغة الاستقبال او غير ذلك
اما الاول فموضع وفاق كما اعترف به الشيخ فى المبسوط وقال فى السرائر لا باس ان يتقدم
القبول على الايجاب فى عقد النكاح عندنا وقال فى التذكرة انه صحيح عندنا وعند الشافعية
وعند ابى حنيفة خلافاً لاحمد ثم نفى الباس عن قوله واحتمله المحقق الشيخ على الامتناع قبول
غير الموجود وهذا انما يتم فى لفظ قبلت كما ذكره بعض الفضلاء ولا يجرى فيما ذكرناه لا اثر فى معنى
الايجاب كما اشار اليه الشهيد الثانى ره وغيره على ان العقد هو الايجاب والقبول والترتيب
لا يخل بالمقصود بعد تحقق الركنين اذ لا دليل على اشتراطه والمراة تستحيى غالباً فاذا ابتدا
الزوج بما تضمن ما يطلب فى العقد من مهر وغيره خفت عليها المؤنة واطرد ذلك فيمن تولى
لانه فرعها الايجاب عنها كما تستحيى منه ايضاً وما يقال من ان الايجاب كالعلة والمؤثر بالنسبة الى القبول
معارض بان الزوج اشبه بالفاعل من القابل فايجابه بالعلة اشبه مع ان الخاطب طالب وهى
المطلوبة وبهذا يضمحل ما يستند اليه للمنع والعمدة بعد الشهرة الجارية مجرى الوفاق ما يوجد
فى النصوص من تقديمه فى الجملة فقد روى الكلينى فى القوى كالصحيح عن هرون بن مسلم والشيخ
عن مروان بن مسلم عن عبيد بن زرارة قال سألنا ابا عبد الله عليه السلم عن التزويج بغير
فيأتينا خطبة فقال اوليس عامة ما نتزوج فتياتنا ونحن نتعرق الطعام على الخوان نقول يا فلان
زوج فلاناً فلانة فيقول نعم قد فعلت وفى عقد خديجة رضى الله عنها خطب ابو طالب الخطبة
المعروفة المذكورة فى الكافى والفقيه والكشاف وربيع الابرار والمناقب وغيرها الى ان قال

فى بعض الروايات فزوجوه والصداق ما سألتموه من مالى عاجله واجله فقال خويلد زوجناه
ورضينا به كما فى بعضها وفى آخر قال عمها اشهدوا على يا معشر قريش انى قد انكحت محمد بن
عبد الله خديجة بنت خويلد وفى الكافى انها قالت قد زوجتك يا محمد نفسى وكانه وقع
كل ذلك وكيف كان فابتداء ابى طالب وعدم وقوع القبول بعد ذلك قدر مشترك وبه يتم
المطلوب اذ الاصل عدم اختلاف الشريعة فى ذلك وفى كشف الغمة من المناقب انه قال
رسول الله صلى الله عليه وآله ان جبرئيل اتانى آنفاً فاخبرنى عن ربى عز وجل انه زوج امته فاطمة ابنة
رسول الله من عبده على بن ابى طالب عليه السلم وامرنى ان ازوجه فى الارض واشهدكم على ذلك
وقال لعلى عليهما السلم قم يا ابا الحسن فاخطب انت لنفسك فقام وقال الحمد لله شكراً لانعمه
واياديه ولا اله الا الله شهادة تبلغه وترضيه وصلى الله على محمد صلوة تزلفه وتحظيه
والنكاح مما امر الله عز وجل به ورضيه ومجلسنا هذا مما قضاه الله واذن فيه وقد
زوجنى رسول الله صلى الله عليه وآله ابنته فاطمة وجعل صداقها درعى هذا وقد رضيت
بذلك فاسألوه واشهدوا فقال المسلمون لرسول الله صلى الله عليه وآله زوجته يا رسول الله فقال نعم
وروى ابن مردويه انه قال لعلى تكلم خطيباً لنفسك فخطب بما يقرب نحوها ويزيد عليها الى
قوله ع وهذا رسول الله زوجنى ابنته فاطمة على خمسمائة درهم وقد رضيت فاسألوه واشهدوا
وفى خبر وقد زوجتك ابنتى فاطمة على ما زوجك الرحمن وقد رضيت بما رضى الله لها والمناقشة
فى التمسك لصحة العقد بمثله مندفعة بالعلم بهذه الاخبار المحفوفة بالقرائن المتعاضدة
بعضها ببعض المتأيدة بعمل الاصحاب والاستناد الى امره صلى الله عليه وآله لعليه السلم
بالقيام والتكلم بالخطبة لرجحانه لا يفتقر الى تجشم مؤنة انجبار الضعف بالشهرة للتسامح
فى ادلة السنن وقال التقى المتقى الاحوط ان لا يترك لدلالة الاخبار على انها مطلوبة
للشارع مع ضعف المخصص سنداً او دلالة وفى الفقيه عن زرارة عن ابى عبد الله ع
قال لما تزوج ابو جعفر محمد بن على الرضا عليهما السلم ابنة المامون خطب لنفسه الى

ان قال وهذا امير المؤمنين زوجني ابنته على ما فرض الله عز وجل ثم ذكر قدر المهر وقال
زوجتني يا امير المؤمنين قال بلى قال قبلت ورضيت ووقوع القبول بعده لا يدل على
انتفاء كون ما تقدم قبولا لاحتمال كونه على الاولوية والاستحباب جمعا وفي رواية سهل
الساعدي الصحيحة المشهورة بين الفريقين ان الواهبة نفسها للنبي ص لما لم يقبل النبي ص
نكاحها قام رجل فقال زوجنيها يا رسول الله فقال زوجتكها بما معك من القران الحديث
كذا في الايضاح وهي تدل على جواز تقديم القبول بلفظ الاستدعاء كغيرها وتجويز ان
يكون الواقع من النبي ايجابا وقبولا عنهما للثبوت الولاية المستفادة من قوله تعالى النبي
اولى بالمؤمنين من انفسهم او يكون ملحوقا بقبول الزوج وان لم ينقل الينا كما في غاية
المراد محل نظر لان المراة اذنت له صلى الله عليه واله بقولها له زوجني على ما في صحيحة ابن مسلم
عن الباقر ع فيكون تزويجها بالوكالة فلو جعل قول الرجل زوجنيها توكيلا ايضا لزم اتحاد
الموجب والقابل كما يلزم من حمله بالولاية العامة فاذا قام قوله ص زوجتكها مقامهما
لزم خلاف الاجماع لان الولي المتولي للعقد عنهما يعتبر وقوع كل من الايجاب والقبول منه
على حدة قال في شرح الشرائع ولا يكتفي احد من الفقهاء بلفظ واحد عنهما منه وهو موضع وفاق
ولا ضرورة الى جعله من خصوصيات النبي ص مع وجود القبول اللفظي وقول جماعة من العلماء به
فتعين حمله على تقدم القبول بقوله زوجنيها ووقوع العقد بوكالته ص عنها فلا اعتبار ولا
يستلزم تخلل كلام كثير بين طرفي العقد لانه لا فصل فيما حكينا عن الايضاح ولا باعث على
حمله على الاختصار ويجوز القبول بلا مهر لعدم اشتراطه في العقد مع انه لا دليل على عدم
جواز التخلل بما يتعلق بمصلحة العقد واما احتمال وقوع قبول بعده فباطل لان عدم النقل مع
كثرة النقلة واختلافهم وتغاير الفاظهم وكونه مما قد يتوفر الدواعي على نقله يدل على عدمه
مع ان الاصل عدمه واما وقع في عقد الجواد ع من القبول اخرا غير مانع لانه لم يضر لانه حيث وقع نقل
فاذا لم ينقل علم انه لم يقع فتدبر قال الشهيد الثاني الظاهر من حال الخبر الاقتصار في العقد

على ما وقع فيه لان جميع العلماء يروونه ويحتجون به على احكام كثيرة تتعلق به كجواز جعل القران مهرا
وجواز تقديم القبول وجواز وقوعه بصيغة الامر وذلك لو قدح لزم عدم الوثوق لشيء من
العقود المنقولة لانهم صرحوا بترتب الاثر عليها مع امكان تجديدها بعد ذلك كما ذكروه
هنا واما وقوعه بلفظ الطلب والاستدعاء مثل ان يقول الخاطب زوجنيها فيقول الولي زوجتكها
فعن الشيخ في المبسوط انه ينعقد اجماعا وممن جزم ابن حمزة وابن زهرة والمحقق في الشرائع و
استقربه صاحب الكفاية ومن يحذو حذوه والدليل عليه ما تقدم من خبري عبيد بن زرارة
وسهل الساعدي وغيرهما وروى الشيخ في القوي كالصحيح عن الاحول قال سالت ابا
عبد الله ع قلت ما ادنى ما يتزوج به الرجل المتعة قال كف من بر يقول لها زوجيني
نفسك متعة الى اخره قال الفاضل المتقي في شرح التهذيب ورواه الصدوق في الحسن
كالصحيح وفي الفقيه تزوجني وعلى اي حال يدل على انه لا يلزم ان يكون العقد بلفظ
الماضي ويدل على جواز تقديم القبول او جواز الايجاب من الزوج وهو اظهر وفي ملاذ
الاخيار دلالة الاخبار على خلاف مدخوله وفي الفقيه عن بكار بن كردم في القوي قال
قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يلقى المراة فيقول لها زوجيني نفسك شهرا
الحديث ويؤيده ما في عقد خديجة رض ويشعر به ما في الخطبة لما ثوره مثل فنفعوا شافعنا
وانكحوا خاطبنا وفي الجواب قوله ع فقد شفعنا شافعكم وانكحنا خاطبكم على ان لها من الصداق
ما ذكروا اما المستقبل بان قال الزوج متعتنا اتزوجك فقالت زوجتك فصححها ابن ابي عقيل
والمحقق في الشرائع واستقربه في الكفاية وجنح اليه في شرح النافع واختاره صاحب المفاتيح
كما تقدم عليه والمستند فيه روايات كثيرة منها حسنة ابان وموثقة ابي بصير ورواية
هشام بن سالم المذكورات وفي الحسن عن ابن ابي نصر عن ثعلبة قال تقول اتزوجك متعة على
كتاب الله وسنة نبيه نكاحا غير سفاح على ان لا ترثيني ولا ارثك كذا وكذا يوما بكذا و
كذا درهما وعلى ان عليك العدة وروى الشيخ في القوي عن هشام بن سالم الجواليقي قال قلت

لابي عبد الله ع ما اقول لها قال تقول لها اتزوجك على كتاب الله وسنة نبيه والله وليي و
وليك كذا وكذا شهرا بكذا وكذا درهما الخبر فيستفاد منها صحة ايجاب المتعة بلفظ المضارع
من التزويج كما فهمه كثيرون وحمله على انه كلام سابق على العقد على ما في وسائل الشيعة
كما ترى يرفع الامان واما الدلالة على تقديمه على ايجاب المرأة ورضاها به ففي حسنة ابان بن
تغلب ظاهرة لان فيها بعد ذلك فاذا قالت نعم فقد رضيت وهي امرأتك والظاهر انه مراد
في غيرها اذ لا يناسبها فيها من الشروط وغيرها في مقام القبول مع التلفظ بصيغة الايجاب
فيفهم تاخر القبول والرضا من الزوجة في المتعة وينص على اعتباره في الدوام ما في دوام
ابان من انه لا يهاد واما مع الاخلال بالاجل لانه فرع صلاحية العقد بدون الاجل لما
ينقلب اليه مع انه لا فارق والقول بالفصل شاذ وفي روضة المتقين وهل يتعدى الحكم
الى الدائم الظاهر نعم لا للقياس بل لانه لم يدل دليل على وجوب التقديم بغير الامر و
المستقبل كما في قول ابي طالب ع قد جئناك لنخطبها اليك برضاها وامرها والمهر على
في مالي الذي سالتموه عاجله واجله كما في الكافي بناء على تاتي القبول منه بكل ما دل
على الرضا كما اطلقه بعض المحققين ويظهر من النصوص ان الامر اوسع من ذلك كما
تفطن له جماعة ومن ذلك وقوع الايجاب بمجرد لفظ نعم من الولي لمن قال له زوجت
فلانة من فلان وكذلك قول المرأة نعم لمن خاطبها بقوله اتزوجك على كذا او تحقق
القبول به اذا قال المتوسط للرجل قبلت فقال نعم بعد ما قال للولي زوجت بنتك
من فلان فقال زوجت فقد يصحح مثل ذلك جماعة منهم الشيخ والفاضلان وابن حمزة و
انتصر له في شرح الشرائع والنافع وجنح اليه صاحب الكفاية لانها من الفاظ الجواب
تحذف بعدها الجملة وهي جملة السؤال بعينها وتقوم نعم مقامها على ما نص عليه اهل اللغة
فاذا قصد الانشاء فقد اوجب لانه في قوة نعم زوجت ونعم قبلت كما يرشد اليه ما في خبر
عبيد بن زرارة فيقول نعم قد فعلت اذ لا يصح الايجاب بمجرد قد فعلت عندهم وان كان في معنى

ولا اصل جوازه وصحته الاخبار وغيرها وقد نفى القديم م بنتك من فلان او زوجت

قد زوجت فيقع بلفظ نعم ويشهد له ما في عقد الجواد ع من قوله بلى بعد قوله عليه السلام زوجتني
على وجه التقرير فان بلى في جوابه بمنزلة نعم كما في قوله ايسرك ان يكونوا لك في البر سواء قال بلى
وبعضه ما في حسنة ابان بن تغلب من قوله عليه السلام فاذا قالت نعم فقد رضيت وهي امرأتك
وفي عقد فاطمة عليها السلام قال المسلمون لهم زوجته يا رسول الله فقال نعم بعد الايجاب
من امير المؤمنين ع كما مر ومن منع ذلك زعم ان جزء العقد غير مذكور وربما يقال انه صريح
في جواب الاستفهام دون انشاء العقد وفي التنقيح زوجت بفتح التاء استخبار ونعم
زوجت خبر لانه لو كان انشاء لم يصح ان يكون جوابا للاستخبار لان معناه هل وقع منك زواج
في الزمن الماضي ام لا فيكون الجواب وقع او لم يقع فان كان قد وقع صح ويرجع القبول من الزوج
الى الانشاء السابق وان لم يقع لم يكن الخبر المعبر عنه بنعم للايجاب بل لا بد من اعادة الايجاب قلت
ويظهر منه ان من اطلق صحة هذا العقد كناية لا يشترط فيه ان يكون انشاء وان صح اعتبار
تضمن فيندفع توهم كونه مجمعا عليه عندنا ولا يستلزمه الاتفاق على نقل هذه الصيغ لو تم لانه
فرع الاجماع على تعينها بخصوصها ومجرد انتفاء الخلاف في جوازنا الانعقاد لا يجمع ومن ثم
استدل غير واحد من الاصحاب الى الشهرة اللهم الا ان يثبت الاجماع على نفيها لانعقاد بغير
هذه الصيغ المخصوصة حتى من ابن حمزة وللكلام فيه مجال لكما تقدم وكانه انتصر له جمع من
المحققين لذلك ولعدم الدليل على النقل من الاخبار الى الانشاء مع انه خلاف الاصل اتفاقا
ولهذا ذهب جماعة الى عدم النقل فقالت الحنفية في صيغ العقود انها اخبارات عن ثبوت
الاحكام وذلك بتقدير وجودها قبل اللفظ وغايته ان يكون مجازا وهو اولى من النقل
كذا في بعض شروح المنهاج ويقرب منه ما حكاه الشهيد في قواعده عن بعض العامة من انها
اخبار على الوضع اللغوي والشرع قدم مدلولها قبل النطق بها لضرورة تصديق المتكلم
بها والاضمار اولى من النقل وقال الفاضل الابهري الفاظ العقود والفسوخ يراد بها شرعا
رضا النفس وقصدها وارادتها لها لان الافعال الاختيارية مسبوقة بالقصد والارادة

ولما كان الرضا امرا خفيا ومناط الاحكام يجب ان يكون صفة ظاهرة منضبطة ناطها
الشارع بالفاظ دالة عليه دلالة ظاهرة كما ناطها بالمظان المنضبطة المشتملة على الحكم
غير المنضبطة كالسفر للمشقة فمن قال انها اخبار اراد انها اخبار عما في النفس من الرضا
مثل رضينا والموجب لذلك الامر النفسي الصيغ الدالة عليه وح لا يتم الوجوه المذكورة
لابطالها لعدم تواردها النفي والاثبات على محل واحد انتهى ولقد اجاد فيما افاد وح يندفع ما قيل انها
لو لم تكن منقولات فاذا قال بعت مثلا فان كان قبلها اخرى ينقل الكلام اليها فتدور البها
او تتسلسل والا يلزم الكذب اذ لا يتحقق البيع بدون صيغته وفاقا وذلك لانه اعلام بالامر
النفسي المخبر عنه باللفظ المعبر عنه بالصيغة دون البيع الذي يتوقف على صيغته من الايجاب
والقبول والسبب شرعا هو اللفظ الحاكي عما في النفس لظهوره وانضباطه وثبوت النفسي
شرط للتاثير فلا يتوجه ان الصيغة لا يمكن ان يكون شرطا لتاثير السبب لا التقدمة
عليه لكن الخبر الصدق يتقدم مخبره عليه فيدور لو توقف ثبوت المخبر على صدق الخبر والخبر
بل على هيئة الخبر قال ويمنع عدم الاعتداد بالكذب كما في الظهار ولعل مرجع ما حكاه
الشهيد عن بعض العامة اليه من حيث ترتب الحكم شرعا على اللفظ وان لم يكن له خارج
كالاقرار والشهادة وفيما ذكر مندوحة عن التكلف في تقديره كما حكم به الشهيدان وان كان
اقرب مما يرتكب للانشاء لانه اخبار عن الواقع وامتناع توقيت الواقع بما لم يقع بعد لا ينفي
كون ما يقبل منها التعليق ماضيا او حالا كما لا يقتضي ذلك عدم كونه انشاء لو قصد به كما صرحوا
به ويلزم تعليق الواقع بغير الواقع معه ايضا والظاهر انه من قبيل الاخبار عن الامر المشروط و
الاعلام بالبيع المعلق مثلا كانه قيل اوقعت البيع المعلق في الحال ورضيت بالبيع المشروط
في الماضي اي في زمان قبل زمانك ولعله مراد من قال ان المعنى شيئا التعليق في ذهني ولا بعد
في حمل الصيغة عليه كما افيد ويمكن ان يقصد منزلا وتحققه مشروطا ناقصا يتم عند وجود ما
علق عليه ولا يقدح ذلك في كونه موجدا لمعناه لانه ليس فاعلا حقيقيا حتى لا يؤثر بعدانعدامه

لكونه غير قار بالذات فان علل الشرع معرفات على انه فسر المعنى الانشائي بحدوث البيع بهذا اللفظ
وهذا بظاهره يستلزم وضع لفظ بعت بازاء النسبة التقييدية ولو بعد النقل وهي ليست من
الانشاء الذي هو قسيم من قسيميها في شيء ولهذا لا يحتمل ان يقال انها ليست موضوعة بازاء
المعاني وانما وضعت لغرض البيع ولغرض حصول النكاح كالحروف لغرض التركيب اللهم الا
ان يراد به معناه لغة وقد يقال ان لها معنى بديهيا انشائيا يعبر عنه بحدوث البيع والظاهر
ان المراد ان لها معنى ما يعبر عنه به لانه لازم من استعماله كما يعبر عن معنى اضرب بطلب الضرب
وتوصيفه بالبديهي يعطي كونه من المعاني المشهورة التي ينتقل اليها عند اطلاقها كل من هو عالم
بالوضع كما صرح به بعض ودفع به توهم عدم كونها موضوعة بازاء المعاني وعند هذا ينهدم
بنيان نقلها الى الانشاء لان العالم بوضعها الاصلي لا يفهم المعنى المنقول اليه ولا ياتي
ان يراد به ما يتناول الوضع الطاري ذ لا يفهم منها غيرها فضلا عن ان يكون بديهيا و
مجرد ادعاء كونها انشائية غير مسموع لانه لا يصفو عن مصادرة ولقائل ان يقول ان بعت
فرسي يستعمل لاعلام المخاطب بنقله عن ملكه وتصرفه ثم نقل عنه الى انشاء ذلك النقل واحداثه
بهذا اللفظ بالاخبار عما في قلبه من قطع التعلق عنه والاعلام بما في ضميره من رضاه بدون طيب
نفسه عليه واذا دل له ولعله سر التعبير بالماضي فيعود النزاع لفظيا وفيما يتمسك به للنقل
نوع اشعار به وان كان بعض دعاويهم يابي عنه وكانه بناء على الخلط بين معنيي الانشاء
ولا يبعد كونه خبرا او انشاء بالاعتبارين فتامل وقد افاد الفاضل الجلبي طاب ثراه ان
المشهور بين العلماء ايقاع صيغ العقود بقصد الانشاء فمن تلفظ بلفظ انكحت مثلا ان
اراد الاخبار عن ايقاع نكاح قبل هذا بغيره لم ينعقد لانه خبر وان كان المراد ايقاعه بلفظ
انكحت كان انشاء ويقع به النكاح وكذلك سائر العقود كمن قال بعت فانه لا بد ان يريد به
ايقاع البيع بهذا اللفظ هنا مرامه من كلامه زيد في اكرامه وما اعتبر من عدم كونه اخبارا
عما في النفس ولا يستلزم كونه انشاء الا بالمعنى اللغوي لا ان يخص الخبر بالدال على الخارج

عما فى الذهن ويفترا لانشاء بما يشمله وكانه لا محذور فى التزام خروجه عن الخبر والانشاء
وان اشكل ذلك فى مثل علمت وظننت والتحقيق انه لا نزاع فى عدم اعتبار ما قصد بها الاخبار
عن بيع اخر كما لا خلاف فى اشتراط ارادة ايقاعه به واما وقوع البيع فى ذهنه ورضاه به
وارادته له فشئ لا ينفك المكلف عنه ولا شك فى فهمه من اللفظ المذكور والبحث فى كون دلالته
عليه بالذات وارادة المتكلم هذا المعنى منه واخباره به عنه او نقله الى ما يستلزمه كما يلزم
من قول الامر اضرب قيام طلب الضرب بنفسه بدون قصد الاخبار لا يرجع بطائل مع انه قد
يعتبر التكلم بما يدل بالوضع على ما فى ذهنه من غير ارادته من هذه الجهة بل من حيث كونه
منقولا الى ملزومه فتدبر وعن ذلك متعتك فى ايجاب الدائم لانه مما اثبته جماعة
كالشيخ والفاضلين والشهيد وصاحب المفاتيح ومال اليه فى شرح المنافع لكونه من الفاظ
النكاح وان كان فى الدائم مجازا لاشتهاره والمشهور خلافه كما اختاره العلامة فى بعض
كتبه لاصالة التحريم فيستصحب ولا يزول بالعقد المشكوك فهذه جملة من العقود ونبذة
من الصيغ قد شهد بصحتها طائفة من العلماء او اكثرهم او كلهم بخلاف نحو ما تقدم مما يعلم
فساده او يظن او يكون ذلك فيه مشكوكا واضعف من ذلك كله قول شاذ من الطلبة
انكحت دائما فى ايجاب الدائم لتجويز الاشتراك او كونه مجازا بدون اعتبار فى القبول
فالحمد لله تعالى على ان لم يبتلنى بالجهل المركب ولم اطلع الى الان على كون لفظ النكاح
والتزويج حقيقة لغوية او شرعية فى النكاح الدائم وكنت مترددا فى ان القصد والارادة
يكفيان للتعيين ام يلزم اللفظ الدال على القصد صريحا كما صرح بلزومه بعض الاصحاب
فلاجل ذلك ذكرت لفظ الدوام فى النكاح الدائم فى بعض مراته احتياطا قويا وتركته فى
بعضها تقية واكتفاء بالقصد والارادة انتهى والظاهر انه لم يطلع ايضا على كون كل من
صيغتى انكحت وزوجتك حقيقة فى الدائم او فى القدر المشترك والا فلا يلزم من عدم كون
المبدا حقيقة فى شئ كالمضى والانشاء ان لا يكون المشتق حقيقة فيه كما لا يتوقف استعماله

المتواطى فى فرده لا بخصوصه على لفظ دال على التعيين وكانه لم يترجح عنده الاشتراك المعنوى
على الحقيقة والمجاز والاشتراك اللفظى على ما هو المختار عند المحققين من الاصوليين نظرا
الى انتفاء المجاز مع الاشتراك واتحاده مع الحقيقة والمجاز بخلاف التواطى لتعدده فيه
وهو كما ترى لان استعماله فى القدر المشترك معهما مجاز ايضا مع ان المجاز مع التواطى انما
يلزم لو استعمل فى الفرد بخصوصه بان تكون الخصوصية جزءا من المستعمل فيه واستعماله
على هذا الوجه غير معلوم بل يجوز ان يكون استعماله فى كل منهما باعتبار كونه فرد المعنى الكلى
وحصول الكلى فيه واتحاده معه وانما علمت الخصوصية من خارج ومثل هذا الاستعمال
فى الفرد ليس مجازا كما صرحوا به والموجب للتقييد هو العلم بالمجاز او الاشتراك فيكفى عدمه
لعدمه وقد ثبت تركه بالاجماع وما صرح بلزومه بعض الاصحاب كغيره اشتراط اللفظ
الدال على النكاح والتزويج صريحا كانكحتك وزوجتك لا كناية مثل التحليل والتمليك
وسائر الكنايات وان ذكر معها اللفظ الدال على قصد التعيين صريحا نحو بعتكها على مهر
كذا كما تقدم ويشبه ان يكون اشارة الى ما فى المفاتيح من انه يشترط ما يدل على الايجاب
والقبول من اللفظ الدال على القصد الباطنى صريحا كانكحتك وزوجتك ومتعتك دائما
ومنقطعا وانت فى حل من وطئها وحللتك فى تحليل الامة والاولان فى الدائم اظهر
كالثالث فى المنقطع هذا كلامه والتخصيص ببعض الاصحاب يشعر بانه جعل قوله دائما قيدا
فى الالفاظ المذكورة كما عبر به عنه والا فاشتراط اللفظ الدال على القصد صريحا لا يختص
ببعض للاتفاق على عدم وقوعه بالكناية كالبيع والهبة ونحوهما مما لا يدل عليه صريحا وهذا
يستلزم ان يقال فى المنقطع انكحت منقطعا ولا يخفى شناعته ومن البين ان مراده ان اللفظ
الدال صريحا على القصد الباطنى لا كناية هو كل من الثلثة فى الدائم والمنقطع كما فى قوله فى
تحليل الامة ولذلك حكم بان الاولين اظهر فى الدائم والا لم يكن لاحتمال الانقطاع معه فى شئ
منها مجال كما ان الثالث مع التقييد لا يحتمل الدوام كالاولين بل لا يكون ح للفرق وجه الا

بعناية وعلى هذا فيدل على كون المجردة صريحة كما ذكره الاصحاب فلا اشكال في الاكتفاء بها وان كان التعيين بالقصد كما يتعين عند الانشاء كغيره بمجرد القصد ومحض الارادة مع ان خلاف بعضهم خلافه كما ان ما ذكره من ترك في بعضها نقية تعطي الجزم بالافتقار اليه ويستلزم الحكم بفساد التجريد ويلزم منه بطلان عقده راسا لانه لم يقصد العقد بالمجردة والمقيدة يتضمن ما يخل بالمعنى المراد وكانه لا خلاف في عدم الانعقاد بما هو كذلك كما يستفاد من نحو قوله في المسالك من جوز التعبير بغير العربية جوز اللحن في العربية الذي لا يغير المعنى بطريق اولى وقال في تمهيد القواعد الضمير المرفوع للمتكلم تاء مضمومة والمخاطب تاء مفتوحة وما خرج عن ذلك لحن يبطل به العقد حيث يعتبر اعرابه ومن فروعه ما اذا قال البايع بعتك او الولي زوجتك بفتح التاء ونحو ذلك ومقتضى القياس ان العقد لا يصح لانه خطأ يخل بالمعنى فانه مدلوله ان المخاطب قد باع نفسه او زوجها او داخل به بطل كما لو قال المصلي انعمت بضم التاء او كسرها وذلك لانه يفهم من قولك فعلت دائما او صليت النافلة دائما او اكرمت الضيف دائما استمرار ايجاده لا ايجاد امر مستمر فمعنى انكحت دائما او زوجت دائما دوام ايقاع العقد لا انشاء ايقاع العقد الدائم فيشكل قصده منه وكانه يمحض للخبرية وما اعتذر عنه من ان الدائم صفة للنكاح المقدر الكائن مفعولا مطلقا لانكحت يعني اوقعت النكاح المتصف بالدوام او انكحت موكلتي نكاح دائم بوضع المضاف اليه موضع المضاف اي مستمر غير منقطع ليشيد ما اصلناه لانه اذا كان النكاح مفعولا مطلقا يراد به المعنى المصدري الحدثي النسبي المساوق للانكاح فيصير المعنى اوقعت النكاح ايقاعا دائما مستمرا غير منقطع لكنه اذا اريد بالنكاح العقد وابدل المصدر المنكر على ما هو الاصل في المفعول المطلق الى النكاح المعرف ويحوج ليفهم منه ايقاع العقد الدائم مع عدم حاجة الوصف اليه وذهب عنه انه ح يكون مفعولا به لا وقعت لا مفعولا مطلقا لانكحت والفرق بينه وبين قولنا انقلبت المتعة دائما ومع الاخلال بالاجل ينعقد دائما واضح لانه ليس مفعولا مطلقا فلا محذور في كونه صفة للعقد واما

تقدير المضاف الى الصفة مع امكان تقدير الموصوف فمن الشذوذ بمكان الا ترى انه قال صلوة الاولى ونحوها بتقدير الموصوف مع وجود المضاف هو باب اضافة الموصوف الى صفته مع انه انما يوضع المضاف اليه موضع المضاف مع القرينة كما في قوله تعالى واشربوا في قلوبهم العجل اي حبه وقال الزمخشري في المفصل اذا امنوا الالباس حذفوا المضاف واقاموا المضاف اليه مقامه والالباس ايقاع العقد الدائم بدوام ايقاعه فههنا ظاهر لا ستر به كما عرفت مع انه بعد اظهار المقدر ايضا كذلك لانه يكون مفعولا مطلقا اذ لا يصلح ان يكون مفعولا به لانكحت وكيف يستقيم ان يقال في صيغة النكاح في مقام الاحتياط انكحت دائما ويراد به اوقعت نكاح دائم بمعنى اوقعت النكاح الدائم وكانه قاس زوجت دائما على قولك زوجتك متعة وبينهما بون بين مع ان صحة زوجتكها متعة لا يقتضي صحة زوجتكها دائما اذ لا اشكال في ارادة ايقاع العقد المخصوص منه بخلافه لعدم الالتباس فيه دونه وقال الشهيد في اللمعة فالايجاب زوجتك وانكحتك ومتعتك لا غير وفي التذكرة لا ينعقد بلفظ غيرهما يعني انكحتك وزوجتك لاصالة بقاء التحريم ولقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون عمل بخلافه فيما وقع الاتفاق عليه من اللفظين للاجماع فيبقى الباقي على المنع ولا خفاء في بقاء ما وقع بالمقيدة على ذلك المنع كالجامعة فالقياس عندنا مطلقا باطل وفي الانشاء عند الكل كما في الايضاح وايضا ذهب جماعة الى الانحصار في الصيغتين والمنع عن غيرهما واقتصر اخرون على جواز متعتك ايضا وجوز طائفة غيرها من العقود وعن ابن حمزة تجويز غير العربية وكل منهم يعتقد عدم الانعقاد بغير ما قرره فالقول بالعقد بالمقيدة خلاف الوفاق كتجويز الجامعة بين الانكاح والتزويج ونحوها على ما مر فتدبر هنا ويشكل التكرار في عقد النكاح الملحق بالعبادات من حيث ادخال ما ليس من الشرع فيه لانه ليس على حد ما وقع به التكليف يقينا حتى يتكلف بالاحتياط المشوب بالابتداع تحصيلا للبراءة اليقينية اذ لا يكلف المرأة وجانب او الولي الا بالمقدور من اللغات ولا يجب التوكيل وعليه الاتفاق ظاهرا للاصل والوكيل في

فيحد من العقد فضلاً عن التكرار الموجب للاحداث فى الدين وفرض الوجوب بعيد نادر واذا اختلف
الزوجان المتفقان على وقوع العقد مرتين فى وقتين كمرتين او مطلقا بمهرين ولو كانا متحدين
فادعى الزوج التكرار المحض اما على وجه الاحتياط لتصحيحه او لغرض الاعلان او غير ذلك و
ادعت ان كلا منهما عقد شرعى فالمقطوع به فى كلامهم تقديم قولها على وجه الاطلاق من غير
تعرض لليمين قال فى الايضاح ولا يحتاج الى التصريح بتخلل الفرقة لحكمها بالعقد الثانى
لانه موقوف عليها وربما اشعر به احتجاجهم عليه بان الظاهر معها والاصل حمل لفظ العقد
على حقيقته وهو السبب المبيح لا على صورته لانه مجاز كالفرس المنقوش على الجدار اذ لا عقد فى
المكرر حقيقة وليست الصيغة المكررة بمعنى الانشاء المعتبر فى العقود وصرح العلامة فى بعض
كتبه كالتحرير والارشاد بتقديم قولها مع اليمين وعلى اى حال فالاشهر ان عليه مهرين و
قيل عليه مهر ونصف وربما احتمل مهر واحد ومنهم من فصل كما فصل فى موضعه والله يهدى
الى سواء السبيل وهو حسبنا ونعم الوكيل منه عفى عنه الرب الجليل ثم ما افاده العالم الحبر
الكامل والالمعى النحرير الفاضل افضل فضلاء دهره واعلم المدققين وفريد عصره حاج الحرمين
الشريفين الشيخ البارع المؤيد المجد المسدد الحاج شيخ محمد متع الله المؤمنين والمؤمنات
بطول حيوته واسكنه بحابيح جنانه بعد وفاته وانكح منه عرائس المطالب حتى يتمنى فى دنياه و
تروج به حور المقاصد حيث يتوفى فى عقباه انه ولى المكارم والنعم بحق محمد سيد العرب و
العجم وصلى الله عليه واله ما دامت السموات واللوح والقلم المامور بكتابته العبد المذنب
المحتاج الى رحمة ربه الغنى ابن محمد على محمد حسين الجنة

وقع الفراغ فى سلخ شهر صفر المظفر من شهور سنة

هداية المسترشدين

بسم الله الرحمن الرحيم

الله اكبر من ان يوصف بالاين والحيث والمكان والصلوة والسلام على الهداة الى اركان
الايمان ثم ان بعض من وقع في عصرنا هذا الذي شاع الجهل فيه وذاع واندرس الحق
وانطمس الدين وضاع ممن يقع في العلماء الاعلام ويتهجم من كلام الافاضل العظام حيث
لا يقدر ان يحوم حوله ولا يستطيع ان يدرك منه المرام يترفع بذلك عند الهمج الرعاع الغثا
من الاغبياء والعوام ما زال يقتحم فيما سنح له من الاهواء المردية ويرتطم فيما عن له من
الاراء المغوية حتى قطع بان لله جل سلطانه اينا لا كالايون تعالى شانه وتقدس
ذكره عما يقول الجاهلون اتخذ خلاف القوم شعاره والدثار شوقا الى الترؤس والاعتبار
كمن بال في بئر زمزم للاشتهار وليس عنده الا بضاعة مزجاة اثار الضعف عليها لائحة
واساطير منها فانه مضطربة مخائل قصورها واضحة والوقت اعز من ان يضيع في اصلاح
هذه الخرافات المزخرفات وما فيها من الزيغ والجهالة يظهر للبصير بادنى التفات الا ان
الذي حدانا عليه قوله صلى الله عليه واله اذا ظهرت البدع في امتي فليظهر العالم علمه
فمن لم يفعل فعليه لعنة الله واذ كان الامر اضيق من ان يداهن فيه اهل الحق واليقين
فلا بد من التنبيه على ما يتضح به الحال على زمرة المتقين من اهل الدين وليتم هداية
المسترشدين وتخطئة المبلكفين ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين
فاعلم يا اخي من الله علينا بالفهم المستقيم وتفضل بالاهتداء الى المنهج القويم انه وفقه
الله تعالى للايقان وعصمه من حزب الشيطان زعم ان ما في بعض الاثار من اسناد الاين

اليه جل وعز شانه محمول على ظاهره كالوجه واليد والسمع والبصر ظنا منه انه مما لا يقبل
التاويل اصلا بوجه فيكون على وجه الحقيقة دون المجاز فاضطر الى استحسان مذاهب
المجسمة الكفرة الضالين وارتضاء اباطيل المشبهة الزنادقة الملحدين فقال الحق ان
له حيزا لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى احيازها وان له اينا لا كالاين
وسمعا لا كالاسماع وبصرا لا كالابصار فقال وهكذا في كل ما ورد به السمع فيتاول الاستواء
على العرش والوجه واليد واليمين والصوت وغيرها تعالى كبرياؤه عن ذلك كله علوا كبيرا
وقد تواتر عن الصادقين عليهم من الصلوات انماها ومن التسليمات ازكاها ما يدل على سلب
الايون والاحياز عنه تقدس ذكره وينص على عدم اتصافه بذلك ونفي توصيفه به وبطلان
اطلاقه عليه حقيقة على وجه لا يتطرق اليه التاويل من الجاهلين والتحريف من الغالين
فلا يعارضها ما اوهم خلاف ذلك من شواذ الاثار الملائمة لظاهر ما صار اليه جماعة من
العامة المتقربين الى امراء الجور وتلك الاخبار المتكثرة التي يقطع من ملاحظة جميعها
بصدورها عن المعصومين ع ويحصل الجزم منها على تغاير الفاظها واختلاف مواردها بان
المراد انتفاء الاين والحيث والكيف والحيز والمكان وغير ذلك من النقائص على ما هو
مقتضى العقول السليمة من غير تفرقة بين ما يقارن الحدوث منها وغيره ففي غير واحد من
النصوص عنهم عليهم السلام انه لا اين له وعن امير المؤمنين ع انه لم يوصف باين وانه لا يقال
له اين وعن الباقر عليه السلام لا كان له اين وعن الصادق عليه السلام لا يوصف بكيف ولا اين
وحيث وفي الدعاء المكتوب من التوقيع الخارج من الناحية المقدسة يا من لا يكيف بكيف
ولا يؤين باين الى غير ذلك مما اخرجه ثقة الاسلام في جامعه الكافي واورده جامع نهج
البلاغة ورواه الصدوق في التوحيد والعيون والطبرسي في الاحتجاج وغيرهم في غيرها من
كتب اصحابنا الاماميين شكر الله عز وجل مساعيهم الجميلة ولا خفاء في ان المفهوم منها نظرا
الى وقوع اين في حيز النفي الذي صرحوا بانه نص في العموم لانه نفي الجنس عدم اتصافه تعالى

بالاين الحقيقي اي اين كان وباي نحو كان ومعناه كيف كان والمستفاد منها سلب الانحاء و
نفي الاينون مطلقا سواء تصورذلك بوجه او لم يدرك بوجه وقد اعترف بمثله في قوله ص
كان الله ولم يكن معه شيء وقال ان مفهومه نفي الاشياء وسلب الوجود اثا لا ازلية
مطلقا اي وجود كان في اي ظرف كان باي نحو كان على انه معترف بان ما اسند اليه سبحانه
من المعنى الذي اثبته ابن حقيقة لا تجوز فيه ولا تاويل فبعد النفي وشملها السلب في هذه النصوص
وغيرها والحاصل انه اما موضوع لما يقادن الحدوث والامكان خاصة وحقيقة فيما هو
اعم منه واياما كان فينتفي عنه المعنى الحقيقي البته ولا يكون المثبت الا من المعاني المجازية
وهو ظاهر جدا ضرورة انه لا يتجه القول بان الاين وان كان موضوعا للمعنى الاعم مما يقادن
الحدوث لكنه مخصص في هذه النصوص ومخصص بما يلزم الحدوث ويستلزمه اذ لا داعي
لهذا التخصيص ولا باعث عليه اصلا وقد اعترفنا بان التخصيص في مثله لا وجه له كما لا اتجاه
لحمله فيها على ما يقادنه الا اذا كان حقيقة فيه بخصوصه لا غير ح فالمنفي هو المعنى الحقيقي
والمثبت غيره من المعاني المجازية ومن ادعى انه على وجه الحقيقة فعليه البيان ودونه خرط
القتاد مع ما فيه من التدافع فافهم على انه يكفي في صدق الاثبات تحقق اين ما وان
كان مجازا بخلاف النفي فانه لا يصدق الا عاما كما تقرر في موضعه وكذا الكلام في الفعل
المنفي والنكرة التي باشر النافي عاملها فانه مما يفيد العموم ايضا على ما حقق في الاصول
وكذلك قوله ع لم يوصف باين وانه لا يوصف به صريح في امتناع توصيفه عز شانه بهذا
العنوان مطلقا وارداف نفي الاين بسلب الحيث مما يشعر بالتعميم ايضا وقوله صلوات
الله عليه لا يقال له اين يدل على انه لا يطلق عليه ذلك اللفظ باي معنى كان من المعاني
الحقيقية وايضا قد علل في كثير منها بانه اين الاين وانت تعلم انه لا اختصاص له بما يقارن
الحدوث ويجري في مطلق الاين والحيث فانه ان كان شيئا كان مجعولا مؤينا فيستحيل
اتصافه جلت عظمته به لانه من مبدعاته ومخترعاته سواء كان من الاعيان الخارجية

او المعاني الاضافية والاعراض النسبية والامور الاعتبارية وقد حققنا ذلك في
موضع اخر يليق به والا فهو نفي محض وعدم صرف كما اعترف بنظيره ايض ومن قرا
الاين على فعل فقد صحف مع انه يتم التقريب معه ايضا فلا تغفل وفي التوحيد والعيون
ان الزنديق قال للرضا ع فاوجد في كيف هو واين هو فقال ويلك ان الذي ذهبت
اليه غلط هو اين الاين وكان ولا اين وهو كيف الكيف وكان ولا كيف فلا يعرف
بكيفوفية ولا باينونية وهو نص في نفي الاينونية بجميع الوجوه والانحاء وصريح
في سلب جميع ما وضعت له من معانيها سواء كان التنوين للافراد او النوعية وكذلك
ما دوي انه منقطع الكيفية والاينية فان اللام للجنس او الاستغراق ولا يحتمل العهد
لانتفاء القرينة عليه ولا بد منها فيه فاندفع توهم الحمل على الاين الامكاني والتخصيص
بالحيز الجسماني فيفيد عموم امتناع الاتصاف بالكيفية والاينية حقيقة وانه لا يوصف
بذلك على وجه الحقيقة باي معنى فسر فلا يطلق عليه تعالى الا على سبيل التجوز والتاويل
وعليه يحمل ما ورد شاذا على وجه الندرة ان له تعالى كيفية لا يشاركه فيها وانه لا
يعلم كيف هو ولا اين هو الا هو على ما سنفصله ان شاء الله وحده العزيز وكيف يجتري المسلم
المتدين على الاقتحام في ان ذلك على وجه الحقيقة والتورط في مثل هذه الجهالة التي
هلك فيها من هلك من المجسمة والمشبهة الظاهرية ام كيف يستحسن اهواءهم السخيفة
ويرتضي اراءهم الضعيفة ويشنع على من تعرض للتاويل من الفضلاء العظام وينادع من
تصدى للتفصي عن ذلك من العلماء الاعلام وقد قال الرضا عليه التحية والثناء من شبه
الله بخلقه فهو مشرك ومن وصفه بالمكان فهو كافر وعن ابي عبد الله عليه السلم من زعم ان
الله من شيء او في شيء او على شيء فقد كفر وظاهر ان اطلاق الاين عليه حقيقة كيف كان توصيف
له بالمكان بل هو تشبيه له تعالى بالمتمكن بسمة الامكان وعموم الموصول واطلاق المكان
يعطي كفر كل من وصفه بمطلق المكان اذ لا عهد وكذلك الشيء في سياق الموصول يقتضي

التعيم بعد الاتصاف الحقيقي بالاين الواقعي لا يفيد الفرار الى نفي لوازم الحدوث
والامكان لانه ملزوم للتشبيه ولهذا من جوز رؤيته سبحانه بلا جهة وبدون
مكان لا ينتفع بالبلكفة وقد بالغ اصحابنا في التبري عنه وافصحوا عن براءة ساحة
من نسب اليه التجسيم من الشيعة عن ذلك وقالوا على وفق ما اورده الشهرستاني
ان هشاما ذكر ذلك على سبيل المعارضة او على وجه اخر مما افاده في الشافي او كان ترك
ذلك قبل ان يستبصر واعتذر عنه بانه لا يوجب القدح الزاما عليهم اذ لا خلاف
عندهم في انه ليس بتشبيه على ما اشار اليه السيد المرتضى ره فانهم لا يكفرون
الحنابلة لذلك فلا يغرنك ما ادعاه بعضهم من ان اولئك المبلكفين لا يكفرون لانهم
لا يثبتون له تعالى ما هو مسلوب عنه بحسب المعنى وانما يطلقون الالفاظ بخلاف
المصرحين بالجسمية كيف ومن مذهبهم ان معبودهم جسم ولحم ودم وله جوارح واعضاء
من يد ورجل وراس ولسان وعينين واذنين لكنه جسم لا كالاجسام ولحم لا كاللحوم
ودم لا كالدماء وكذلك في سائر الصفات ومع ذلك لا يشبه شيئا من المخلوقات ولا
يشبهه شيء قال صاحب الملل والنحل اكثر هذه الجهالات مقتبسة من اليهود فان
التشبيه طباعهم حتى قالوا اشتكت عيناه وعادته الملائكة وبكى على طوفان نوح حتى
رمدت عيناه الى غير ذلك من ضلالاتهم كما هو مشهور ومسطور في الكتب ولا ريب في ان
التستر بعد ذلك لا يغني من الحق شيئا فانه مما لا ينطبق على ما تقرر عندنا من الاصول
ويأباه الفحول ولا يساعده العقول فلا يتلقاه الذهن الكيس بالقبول لان اكثر اصحابنا
اطلقوا كفر المجسم وفاقا للشيخ وصرح غير واحد منهم بانه لا فرق بين المجسمة بالحقيقة
والمجسمة بالتسمية المجردة وهم القائلون بانه جسم لا كالاجسام قال المحقق الثاني في
جامع المقاصد الاصح نجاسة الجميع وفي المقاصد العلية للشهيد الثاني من ضروب
الكفار المجسمة ولو بالتسمية ويظهر من العلامة في المنتهى وغيره ان مجرد اعتقاد ما يوجب

الحدوث يقتضي الكفر وان صرح بنفي الاستلزام واعتقد خلافه ويشهد له انه قيل لابي
ابراهيم عليه التحية والثناء والتسليم ان هشاما زعم ان الله تعالى جسم ليس كمثله
شيء فقال قاتله الله اما علم ان الجسم محدود والحد محدث وفيه تصريح بانه لا ينفع
التستر بالبلكفة وانه لا فائدة في نفي جميع لوازم الجسمية وخواصها بل لا ثمرة لنفي
شبهه بشيء من الاشياء وفيه تنبيه على المنع من اطلاق المحدود على الله جل سلطانه
وان نفي عنه كل ما يلزم المحدودية ولا ريب في جريانه في الاين والحيث والمكان وما
شاكلها كالسمع والبصر والوجه واليد والجنب والقدم وليس ذلك من قبيل قياس
الاين على الكيف فانه قياس فاسد في الاصول بخلاف ما نحن فيه فتامل ولا فرق بينها
وبين الجسم غير انه اطلق ذلك عليه تعالى في المتشابهات من الايات والاثار مجازا
دون الجسم وهي ليست بقاطعة للعذر ولا بد منه في امثال هذه المسائل وان ذهل
عنه الغافل الجاهل وانما هي ظواهر ظنيات فلا بد من الرد الى قواطع محكمات من ام
الكتاب اذ لا فرق في ذلك بين الايات القرانية والاخبار النبوية والاثار المعصومية
كما نطقت به صراح صحاح الاحاديث المروية فان ذلك كله يفسر بعضه بعضا ولذلك
ترى العلماء والمفسرين والافاضل من القدماء والمتاخرين متفقين على تاويل ما اشبه
ذلك وحمله على المعاني المجازية مقتصرين على ما ورد به السمع فلم يطلقوا الشام والذائق
واللامس والجسم والحيز والسمع والبصر بمعنى الاذنين والعينين خلافا لمن توهم وروده
السمع به بخلاف السميع والبصير والوجه واليد من البين الواضح جدا انه لا يلزم منه ان
تكون حقائق لغوية او شرعية او عرفية وانما هي مجازات لغوية كما يعلم ذلك من تصريحاتهم
ويظهر من تلويحاتهم عملا بالقواطع النقلية والبراهين العقلية ومما قررناه ظهر ان من
اثبت للمعبود الحيز والمكان والاعضاء والجوارح والمجيء والاتيان اطلق عليه الجسم لان
من كان له حيز واذن وتواجد واضراس وصوت وكف واصبع ونحوها ويتحرك يكون جسما

البته ولا تمرح لنفيه ومن نفى عنه تعالى الجسمية قال بامتناع التحيز والحركة والانتقال وغيرها عليه تعالى نظرًا الى ان انتفاء الجسمية مستلزم لامتناع جميع ذلك وعلى هذا فالتزام الاين والحيث والسمع والبصر وكل ما ورد به السمع من الاعضاء والجوارح والحركة والانتقال وغيرها دون الجسم لا يعود بطائل لا يرتضيه عاقل فان محصله نفى اسم الجسم واثبات خواصه من الحركة والسكون والمكان وغيرها ولا يكفر المبلكفين النافين للخواص وان اثبتوا الاسم بصرح بتكفير مثبتا الخواص وان نفى الاسم قال المحقق في التجريد ان النصارى اثبتوا خواص الذات للاقانيم يعنى الانتقال ونحوه ونفوا اسم الذات عنها فضاد حالهم عكس حال الحنابلة اذ يثبتون اسم الجسم وينفون عنه خواصه فلذلك كفرنا النصارى ولا نكفرهم انتهى وذلك لان نحمل ما ورد به السمع من الحركة والانتقال والاستواء على ظاهره ليستلزم اثبات الحركة والسكون بالمعنى المعروف وان كانت تلك الحركة مثلا مخالفة لسائر الحركات فان حركة الشمس ليست كحركة النملة ومجرد انتفاء المشابهة لا ينفى كونها حركة بالمعنى الذى يتبادر منها اذ المفروض التزام الحمل على الظاهر وعدم قبول التاويل وما صار اليه جماعة من الحشوية والظاهرية ضعيف سخيف حيث قالوا انا نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتاويل بعد ان نعلم قطعا انه تعالى لا يشبه المخلوقات ولم يجوزوا تفسير هذه الالفاظ كاليد بالفارسية ولا ان يشار الى اليد مثلا عند تفسير قوله قلب المؤمن بين الاصبعين من اصابع الرحمن ولا عند تفسير قوله خلقت بيدى على ان ما اختاره المبلكف لا ينطبق على هذا المذهب ايضا فانه فسر الاين بمرتبة ظهور ذاته بذاته واستحسن ترجمه دعاء كميل بما هو المشهور من الاستفهام عن مكانه ولم يقتصر على مجرد عدم التعرض للتاويل بل قطع بامتناعه فما اقتضاه قول فاصل مضطرب لا يوجد به قائل والحق ما اختاره المحققون من العامة والخاصة من المصير في ذلك الى التاويل على ما نبه

به العقل

به العقل الصراح والنصوص الصحاح وفي الكافي عن ابى جعفر الثانى عليه السلام حيث ساله رجل فقال فكيف سميناه ربنا سميعا فقال عليه السلام لانه لا يخفى عليه ما يدرك بالاسماع ولم نصفه بالسمع المعقول في الراس وكذلك سميناه بصيرا لانه لا يخفى عليه ما يدرك بالابصار من لون او شخص او غير ذلك ولم نصفه ببصر لحظة العين الحديث وفى حديث ذعلب عن امير المؤمنين عليه السلام وفي التوحيد والعيون والامالى وغيرها عن الرضا عليه السلام سميع لا بآلة بصير لا باداة وفيها دلالة على كون السمع والبصر مجازا الا انها نص على انتفاء ذلك عنه تبادر ذكره بحسب الحقيقة اذ لم يوضع شيء منهما لغير الالة والاداة قطعا فيرتكب فيهما التاويل على ما هو مختار المحققين من الافاضل من ان المراد من السميع العالم بما يسمع والمعنى من البصير العالم بالمبصرات والمتكلف باعتبار معنى عام مشترك فرارا من التجوز والتاويل واقع فيما هرب عنه من حيث لا يشعر وكذلك الاين فانه مما اجمع من عدا المجسمة من العلماء على نفيه عنه تعالى حقيقة ولهذا اطبق المحققون قدس الله ارواحهم على توجيه ما اوهم من المتشابهات فقال الفاضل العلامة المجلسى روح الله روحه في قوله عليه السلام لم تدركك الابصار موضع اينيتك اى لم تدركك الابصار فتدرك اينك ومكانك فيكون لك مكان فهو دعوى مع برهان وصرح جامع الدرر المنثور بانه لا يلزم منه اثبات الكيف والاين له تعالى بناء على اختيار ان المراد ان الافهام عجزت عن ان تكيفك بكيفية ولم تدرك الابصار لك موضع اينية قال فان في الحديث نفى الكيفية والاينية عنه تعالى وحكى شارح الصحيفة ره عن بعضهم انه يحتمل ان يراد باينيته تعالى غير الاين اللازم للحدث او الملزوم له بل معنى يليق بشانه على نحو ما قيل في الكيفية ثم قال الاولى ان هذه الفقرة من باب نفى الشيء بلازمه لا غير يعنى انه لا اين فلا ادراك كقول الشاعر على لاحب لا يهتدى بمناره نفى الاهتداء لنفى المنار اذ لا منار فلا اهتداء

ويجزم المبلكت بان هذا التوجيه تكلف وزعم ان عدم ادراك الاينية لثبوتها نظرا الى
انه لا يدفع اصل الاشكال لان هذا التاويل لا يجري في قول الداعي يا من لا يعلم ما هو
ولا كيف هو ولا اين هو ولا حيث هو الا هو لانه صريح في ان له تعالى كيفية واينية
فلا يصح نفيهما عنه على الاطلاق ولا ان يقال ان هذه الفقرة اي فقرة دعاء المشلول
وكميل من باب نفي الشيء بلازمه اذ لا نفي هناك اصلا بل صريح اثبات ان له تعالى كيفية
واينية الا انه لا يعلمهما احد الا هو قال ولعله قدس سره كتب حين ما كتب هذا الموضع
من الشرح كان ذاهلا عما فيهما والا لوجب عليه ان يشير اليه ويتعرض له وقال ان
الاين مذكور في مواضع عديدة من الادعية المأثورة على وجه لا يصح فيه هذا
ونحوه بل هو مما لا يقبل التاويل اصلا لكونه نصا في ان له تعالى اينا وقال في مثل
هذا الدعاء التصريح بان له تعالى اينا على وجه غير قابل للتاويل وان في دعاء
المشلول وكميل وما شاكلهما ما ينص باثبات الكيف والاين له تعالى اذ لو لم يكن
له تعالى اين وهو يعلم انه اين هو كما يصرح به الاستثناء وهو قوله عليه السلم الا هو لزم منه
ان يكون علمه بانه اين هو جهلا قال وبالجملة اذا ثبت من طريق النقل ان له تعالى اينا بما
لا يقبل تاويلا بل يكون نصا فيه فانه كما يدل على ان له مهية غير معلومة الا له كذلك
يدل على ان له كيفية واينية وحيثية غير معلومات الا له وكما ان الاول غير قابل للتاويل
كذلك الثاني فتاويل ما يقبل التاويل منه عديم الفائدة هذه اساطيره ولا يخفى ان
المعنى الذي ذكره هؤلاء الاعلام توجيه وجيه لا تكلف فيه ولا عناية وذلك مما لا يشتبه
على ذوي الفهم والدراية وعدم جريانه في الدعاء ليس بقادح فيه فلم يدع الموجه ذلك
ولا يلزم من عدم قبول دعاء المشلول وغيره هذا التوجيه ان لا يقبل التاويل اصلا وهو
ظاهر فان باب التاويل واسع لا يتضيق الا على من ضيق على نفسه ولا يلزم من علمه تعالى بانه اين
هو الا ثبوت المعنى المجازي ولا نزاع فيه ولا يوجب عدم تطرق التاويل الى المهية ان لا يقبله

غيرهما مع انهما ولا عند الاكثرين وفي شرح المقاصد الامتناع عن اطلاق المهية
مذهب كثير من المتكلمين وعن امير المؤمنين عليه السلم انه قال له رجل اين المعبود فقال
عليه السلم لا يقال له اين لانه اين الاينية ولا يقال له كيف لانه كيف الكيفية ولا
يقال له ما هو لانه خلق المهية الحديث وفي بعض الادعية ولم يعلم لك مائية ومهية
فتكون للاشياء المختلفة مجانسا وهب انه لا يصح ان يقال انه من باب نفي الشيء بلازمه
فكيف يثبت بذلك ان له كيفية واينية على وجه غير قابل للتاويل بحيث لا يصح نفيهما
عنه في الحقيقة مطلقا وكيف ظن ذهول الشارح وغيره عنهما وعن الاشارة الى توجيه
ما فيهما مع ان فيما حكاه من احتمال ان يراد باينيته تعالى معنى يليق بشانه مما يغاير
الاين المقارن للحدوث اشارة الى ذلك وان كان على ما فهمه لكن الظاهر ان مرجعه
الى ما اخترناه من حمله على التجوز فان عدم ادراك الاينية محمول تارة على انتفائها
والاخرى على اثباتها بالمعنى المجازي والعجز عن تصورها وقد صرح السيد الشارح قدس
سره بان اطلاق لفظ الكيفية على ما ينبغي له من الصفات على سبيل التوسع والتجوز
لتعاليه جل شانه عما يتبادر الى الاذهان من اطلاق هذا اللفظ وغيره من الالفاظ
المشتركة مثل السميع والبصير وغيرهما فيجب حملها عند اطلاقها عليه على المعنى الذي
يليق بشانه وقطع بان استعمال الكيفية ونحوها في حقه تعالى كاستعمال الالفاظ في مجازاتها
والناظر القاصر قد غفل عن ذلك التصريح او تغافل بل قد جهله او تجاهل حيث اعترف
بذلك في الكيفية اولا ثم قال بل نقول صريح بعض الاخبار ان له تعالى كيفية ذاتية هي
نفس ذاته المجردة البسيطة ولا يدركها غيره ولا تكون كالكيفيات الامكانية الحادثة
ثم قال ويمكن اجراء مثله في الاين والحيث وهذا الاضراب والترقي من تصريحاته بان
الكيف والاين بهذا المعنى ليس من باب التوسع والمجاز وفيه تنصيص على ان هذا المعنى
الذي اثبته ليس من التاويل في شيء مع انه توسع وتجوز وتاويل قطعا وعلى كل حال فلا

الامكانية كما انه شيء حقيقة لا يشابه غيره من الاشياء وكذلك السمع والبصر والوجه و
اليد والصورة واليمين والكف والاصبع والجنب والقدم فان صريح قوله وهكذا في كل ما ورد
به السمع يقتضي اثبات ذلك كله على وجه الحقيقة بدون اعتبار التاويل والتجوز بل مع
امتناعه وعدم قبولها له ولا ينافي له اختيار الاشتراك في اللفظ لانه ينافي ما علله به من
الخروج عن جهة التعطيل فان مجرد اطلاق اللفظ من غير اثبات معنى لا يتجاوز عن حد
التعطيل فان ما يخرجه تعالى منه هو اطلاق الشيء عليه سبحانه كما صرح به في النصوص
وظاهر انه لا يتحقق ذلك بمجرد الاطلاق وانما يفتقر الى اثبات معناه فلو فرض ان الاين
ايضا مما له مدخل في ذلك الخروج لزم ان يثبت مفهومه ويتصور معناه والا كان
وجوده كعدمه فلا بد فيه من ملاحظة معنى وان كان بوجه عام مشترك على قياس ما
يقال في الثبوتية من صفاته تعالى وعلى هذا فلا بد له من اعتبار اين خاص غير متصور
بالكنه واين عام بديهي بمعنى الانتساب الى المكان في الجملة يصدق عليه وعلى ما للممكنات
صدقا عرضيا كالوجود الخاص والوجود المطلق وح يصح ما يدعيه من حمل الدعاء على
ظاهره وانتفاء التاويل فيه وان هذا الاين يغاير ما للممكنات مع انه اين حقيقة و
انه مخرج من جهة التعطيل الى غير ذلك من هفواته لكن لا يخفى على الفطن ان الحق انه
لا يلزم التعطيل من نفي الاين باي معنى كان وان التزام انه لا يعلمه غيره تعالى ظاهر في
عدم ادراكه ولو بوجه ما فلا يثمر اثباته الاخراج عن التعطيل على ما يلزم مما اعتبره وان
الدعاء لا يصح بمجرد لفظ ملفوظ بدون معنى ملحوظ اذ لا فائدة فيه ولا ثمرة له بل لا وجه
لاستعمال لفظ فيه لاستواء نسبته الى الجميع فيلزم الرجم بالغيب والترجيح بدون مرجح
واما السمع والبصر وكذا الوجه والعين والصورة واليد واليمين والكف والاصبع
والجنب والقدم وغير ذلك مما ورد به السمع فادعاء التعطيل من حملها على المجاز و
التاويل من غير اشتباه عثرنا عليه من خرافاته بل لا يلزم التعطيل من نفي ذلك ضلالة و

شبهة فان التوجيه الاول لا يجري في موارد اثباتها وانما يختص بموضع انتفائها بخلاف
الثاني لانه يجري في كل موضع اثبت فيه الاين كما في دعاء المشلول وما يحوي
على انه لا قطع بدلالته على الاثبات في امثال هذا الموضع لان المدلولات العرفية
تغاير المعاني اللغوية كما يقال ليس في البلد افضل من زيد ويراد في العرف انه افضل
من جميع من فيه قال بعض الفضلاء المعاصرين دام ظلهما الغرض فيه ان الماهية والمهية
والحيثية والاينية لا نعلمها ولا نثبتها لك فان كان لك فرضا فعلم مخصوص بك لا
اخبار المعصوم عليه السلام بحصولها واثباتها له تعالى ولا يعلمها الا هو حتى يكون دليلا
على هذا المطلب وهذا شائع في مقام العجز والحيرة انتهى كلامه زيد اكرامه واما دعاء كميل
فلا يثبت فيه الاين ولا يفتقر الى التاويل اذ ليس فيه اسناد الاين الا الى الداعي ولم
يسند اليه جل شانه وعمتا الاولى الاعلى نسخة ضعيفة واحتمال مرجوح وهو محمول على
المجاز دون الحقيقة قطعا كما ستعرفه ان شاء الله تعالى وليس هذا الاحتمال مما اختاره
ونص وارتضاه لانه يدعي انه على وجه الحقيقة حيث لم يجعله تاويلا وعدّ المعنى الظاهر
منه وصرح بانه حمله على ظاهره ومما يشهد له قوله الحاصل ان ما في دعاء المشلول لا يقبل
التاويل بوجه وبه يثبت ان له تعالى كيفا واينا وحيثا فلا بد له من توجيه فاقول كما انه
تعالى شيء لا كالاشياء كذلك له مهية لا كالمهيات وله حيز لا كالاحياز وله اين لا
كالاينون وله كيفية لا كالكيفيات وله سمع لا كالاسماع وله بصر لا كالابصار وهكذا
في كل ما ورد به السمع اذ لا بد من الخروج عن جهتي التعطيل والتشبيه فالمنفي هو الكيفية
والاينية الامكانية الخلقية الحادثة والمثبت غيرها ولذا قيل لا مكان مكانه ولا
اين اينه فالعلم عنده فلا حاجة بنا الى التاويل في دعاء كميل وقد قال يمكن حمله على ظاهره
بعدما ذكر انه يمكن توجيهه بانه جار على سنن التمثيل هذه من خرافاته الواهية وهي صريحة
في ان له حيزا حقيقيا الا انه ليس كسائر الاحياز وان له اينا واقعيا لكنه ليس كغيره من الاين

ان كان مجازا وهو ظاهر وكذا الحال في التزام حملها على ظاهرها فانه ملزوم لارادة معانيها
الحقيقية المتبادرة منها التي يتسابق الذهن اليها لان ارادة غير ذلك ردها الى خلاف ظاهرها
وان لم يشعر به وكانه حمل التعطيل على نفي ما يجامع التجسيم ولهذا استحسن ان المجسمة البلكفة
لا يثبتون له تعالى ما هو مسلوب عنه بحسب المعنى وانما يطلقون الالفاظ فان مجرد اطلاق
اللفظ لا يخرج عن التعطيل بمعنى نفي الاتصاف بالصفات وانتفاء ادراكه من جميع الجهات
ومما يتضح منه الشكل تعليل ذلك بالخروج عن جهة التشبيه ايضا مع ان اثبات الجوارح و
الاعضاء والاين والمكان والحيث والجزء ونحوها مستلزم للجسمية ويفضي الى التشبيه و
ذلك مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه ودفعه بانه ليس كمثله لا يفيد والقياس على ما ورد
من انه تعالى شيء لا كالاشياء غير سديد للفرق الظاهر بين المقامين والبون البين
بين المشرقين وما توهمه يونس وصاحبه على ما في رواية ضعيفة مردود وما فيهما من الامر
باتباعهما متاول ان لم يرد بموافقة العامة ومخالفة المجمع عليه ومعارضة النصوص و
مناقضة العقول ولذا قال السيد الداماد انهما زعما ان الاثبات الذي هو الخروج عن
حد الابطال مقتضاه ان يقال هو جسم والسلب الذي هو الخروج عن حد التشبيه ان
يقال لا كالاجسام ولم يعلما ان ذلك انما ذلك في صفات الكمال والالفاظ الكمالية و
ليس شيء من الجسمية والحركة كمالا مطلقا للمتقرر بما هو متقرر والحاصل ان اصحاب هذه
العقيدة ان اثبتوا معنى هذه الالفاظ على وجه الحقيقة فهو تشبيه والا فلا يفيد الخروج
عن حد التعطيل وبما قررناه يظهر ان ما اثبت به دعواه لا يرتبط بما ادعاه ولا يبعد ان
يعلل به نقيض مدعاه والمحقق ان الحق الذي لا مرية فيه ان ذلك كله على وجه المجاز
كما صرح به العلماء الاعلام على ما سبق وكذلك الماهية والكيفية والمائية وغيرها
مما نفي تارة واثبت اخرى فان جميع ذلك من باب التوسع والمجاز حيثما ثبت ويجري فيها
التوجيه والتاويل كما هو ظاهر على غير المتعنت من اهل التحصيل والتصريح في الدعا

بان له اينا ونحوه لا يوجب ان لا يصح نفيه على الاطلاق اذ لا دلالة له على تحتمه هنا
الاطلاق غاية الامر استفادة جوازه في الجملة اي اعم من ان يراد به معناه المجازي
او لا وما توهمه من انه لا يقبل التاويل اصلا بمعزل عن صوب الصواب فانه جزاف
محض لا يقدم عليه ذو ادراك وفهم وانما نشاء عن توهم انحصار التاويل فيما ذكره
وذهوله عن جريانه فيه كما مر وعدم ظفره بمراده لقصر باعه حتى يتبعه وقصور نظره
عن وجه التاويل فيه وما يحمل عليه ويتجوز به عنه فان التجوز بالاين والمكان وما
يجري ذلك المجرى عن المنزلة والرتبة من الشيوع والاشتهار بين بلغاء العرب وفصحاء
العجم ومن يحذو حذوهم من الادباء بحيث لا يتاتى نفيه والمعنى يا من لا يعلم اين هو من
المرتبة العاليه والمنزلة الرفيعة المتعالية حق معرفتها الا هو والحق لا احصي ثناء عليك
كما اثنيت انت على ذاتك وقد وقع في هذا الدعاء يا عالي المكان كما ورد على مكانك و
في الصحيفة السجادية سبحانك ما اجل شانك واسنى في الاماكن مكانك قال السيد السند
المراد بمكانه تعالى مرتبته العقلية التي هي مرتبة علو المطلق الذي كل عال بالنسبة
اليه سافل ويلزمه ان يعتقد ان له مكانا لا كالامكنة والظاهر انه لا يبالي ان يلتزمه
اذ صرح بان له حيزا لا كالاحياز مع انه لا يخفى فانه محمول على المجاز عند اهل الاسلام و
اصحاب الايمان والايقان كما يشعر به بعض كلامه والى هذا المعنى يرجع احتمال ان يراد
به معنى يليق بشانه فان ذلك ايضا هو المنزلة المتعالية التي هي التقدس عن الامكنة
والاينون على ما دل عليه قوله صلى الله عليه وآله هو في كل مكان موجود باياته في جواب
من قال اين الله يا محمد وعن امير المؤمنين عليه السلم هو في كل مكان وليس في شيء من المكان
المحدود وعنه صلوات الله عليه جل وعز شانه ان يحويه مكان وهو في كل مكان وفي خطبة
له عليه الصلوة والسلم يحل منها فيقال له اين وفي هذا الدعاء يا من هو بكل مكان فان حديثهم
عليهم السلم كالقران يفسر بعضه بعضا على انها وان كانت حقيقة في الانتساب الى المكان

المخصوص على وجه الاستقرار الا انه يصح ان يتوسع ويراد بها النسبة الى جميع الامكنة بالمعية
كما قيل في الزمان قال تعالى وهو معكم اينما كنتم لكن لا يناسب ذلك ما في دعاء كميل عند
اعتبار الاستفهام لانه سؤال عن الكون في المكان الشخصي المعين نعم اذا اعتبرت شرطية
مع الخطاب كان له وجه في الجملة وفي قوله ع هو في كل مكان موجود باينية ايماء خفي الى الانكار
على السائل وتنبيه جلي على انتفاء الاينية على ما فهم كما في قوله ع لابي رزين حيث قال
يا رسول الله اين كان ربنا قبل ان يخلق خلقه قال كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء ومن
لم يتفطن له قطع بان تقريره ص وعدم انكاره عليه يفيد ان له تعالى اينا فان هذه اللفظة
تروى بالمد والقصر واياما كان فهي مشعرة بالالتباس والغطاء وتنبئ عن الجهالة والخفاء سواء
كانت بالمهملة او بالمعجمة ولذلك تفسر بانه كل امر لا يدركه عقول بني آدم ولا يبلغ كنهه
الوصف والفطن وقال ابو عبيدة لا ندري كيف كان ذلك العماء وربما يقال معناه ليس
معه شيء ولا يلزم من انحصار العلم بكيفيته واينيته فيه تعالى ان لا يعلمه غيره مطلقا حتى
بتعليمه جل وعلا على ما يسبق الى وهم القاصرين نظير مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وقد
علمه من شاء من الانبياء والاوصياء وبينه الاصفياء والاولياء وكذلك ما يعلم
تاويله الا الله او ما يعلمه الا الله والراسخون في العلم ومع ذلك قد علم ذلك بالتعليم قطعا
والمراد في ذلك كله انحصار طريق العلم بها في السمع وانه لا سبيل للعقول اليه والمعنى
يا من لا يعلم ذاته ولا صفاته الا هو فلا يمكن ان يعرف الله الا بالله وح فلا يعلم انه تعالى كبرياؤه
في اي مكان واي منزلة عالية رفيعة متعالية هي التقدس عن الامكنة والتنزه عن الايون
لانه عالي المرتبة والمكان الا هو فينتفي عنه الاين والحيث والمكان بالمعنى الحقيقي كيف
كان فارتفع الاشكال واتضحت جلية الحال وظهر الحق وزهق الزيغ والضلال والحمد لله
على كل حال ولا يذهب عليك ان مرجع ما فسر به اينه الذي اثبته ايضا الى ذلك فانه من المعاني
المجازية ولذلك يسلب عنه الاين حيث يقول لا اين اينه بمعنى انه لا اين له فانه من اطلاق

المجاز كالانزاع في ان ما قيل من ان لا مكان مكانه اي لا مكان له من باب المجاز ولهذا
سلب عنه المكان فان اين اسم موضوع للاستفهام به عن المكان كما اعترف به ويصرح
به قول الرضا عليه السلم اين سؤال عن مكان وكان الله ولا مكان واعترف ايضا
بان حيث كلمة تدل على المكان واختار ان الحيث اعم من الاين ومرادف للجهة وبعد
ذلك كله صرح بنفي ذلك عما اثبته فقال المراد باينه وحيثه غير الاين والحيث اللذين
او الملزومين للحدوث بل معنى يليق بشانه ويناسب بمكانه على نحو ما قيل في الكيف فيكون
المراد بمكانه مرتبة ظهور ذاته بذاته لذاته هذا كلامه جعله الله من المتدبرين ومن البين انه
متحصل مما اورده في الدر المنثور وحكاه في شرح الصحيفة الا انه اخل ببعض فقره ولحظه
بعين غير بصيرة فحمله على وجه الحقيقة ذاهلا عن انتفاء اثارها وعدم وجدان اماراتها
واعرض عن قوله على نحو ما قيل في الكيف وقد علمت انه صرح السيد الشارح بانه في الكيف
مجاز فيكون في الاين كذلك البته والحق بر قوله فيكون المراد بمكانه مقتبسا مما افاده
السيد الشارح في المكان على ما عرفت مع نوع تحريف فيه وابدانا بالاعتراف باثبات
المكان وغفل عن انه لا يفهم المعنى الذي اراده منه قطعا فضلا عن ان يكون ظاهرا فيه
او يتبادر ذلك منه فانه لم يثبت استعمال المكان والاين والحيث في مرتبة ظهور ذاته
بذاته لذاته اصلا فان هذا المعنى مما يناسب الحلم غاية الامر ان يستعمل فيه مجازا ولا نزاع
لاحد فيه وعند هذا يصير كل ما ادعاه برق كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء اللهم الا
ان يصطلح عليه مع ان هذا الاصطلاح مما يقع فيه التشاح لانه جراة عظيمة في الدين
واي خطاء اعظم منه على ما اورده وقد ذكر بعض المحققين ان ما لا يوجد منه في كلام
القوم في قوة الخطأ وقال بعض اجلة الافاضل من المعاصرين ان اثبات الحيز
له تعالى باي معنى كان في غاية الجراة بل هو نظير ما قال المجسمة المبلكفه والخلاف واقع
بين علماء الشيعة في سؤدهم هل هو يجب ام لا ومن الاصحاب من فرق بين المجسمة في الحقيقة

والمجسمة بالتسمية فجزم بنجاسة الاول وتردد فى الثانى واعترضه بعضهم بان الدليل الدال
على الاول دال على الثانى قال فى المعالم فان مطلق الجسمية يوجب الحدوث والظاهر انه
مبنى على ان اعتقاد ما يستلزم الحدوث بمنزلة القول بحدوثه سبحانه وتعالى عما يقول
الظالمون علوا كبيرا ولا خفاء فى جريانه فى مطلق الحيز والمكان والحيث والاين ونحوها
من توابع الجسمية فتفطن وكيف كان ففسيرى بهذا الوجه يناقض ما قطع به من انه لا
يعلمها الا الله فان ظاهره انتفاء العلم به مطلقا ولو كان بوجه من الوجوه كما سلف مع انه
قد بينه بهذا الوجه وايضا قد قطع بانه لا يقبل التاويل ومع ذلك اوله بهذا التاويل
البعيد الذى لا يكاد يجرى فيه ولعل نظره الى تاويله حيث حكم بعدم قبوله له وبذلك
يندفع ما سبق الى وهم بعض القاصرين من ان مراده انه لا يقبل تاويلا سوى ما ارتضاه
من التوجيه وذلك مع بطلانه فى نفسه لما عرفت من جريان التوجيه الصحيح فيه غير
ما تكلفه توجيه بما لا يرضى لانه لا يطابق ما اودعه فى ابياته من افاداته وقد
اطلعت على نبذ من عباراته وبحق الله الحق بكلماته وآياته وكذلك الكيف المنفى عنه
سبحانه وتعالى فى الاخبار المتضافرة محمول على حقيقته وقد اطلق عليه فى الدعاء
وغيره نادرا من باب التوسع والتجوز والمراد اثبات الصفات على الوجه المعتبر المخرج
عن حد التعطيل ولذلك اجمع عليه الاصحاب بخلاف الاين والمكان اذ لا دخل
لذلك فى الخروج عن حد التعطيل وانما يوجب الدخول فى حد التشبيه ولهذا اطبق
على نفيه اولوا الالباب قال العلامة الحلى نفى التحيز متفق عليه بين اكثر العلماء وخالف
فيها المجسمة فلا يصح اثبات ان له اينية لا يستحقها غيره قياسا عليه لورود ذلك فى
الكيفية وانتفائها فى الاينية ولا يرتبط هذا المعنى بما وقع فى دعاء كميل اذ الاول
من حمله على ظاهره ان له تعالى شانه كونا فى الامكنة فانه ليس يلزم منه على ما ذكر
مجرد تحقق اين لا يعلمها الا هو ولا يستفاد ذلك منه ولا يتصح به فانه اذا قرئ اين كنت

بفتح التاء على الخطاب كان المعنى فى اى مكان كنت ناديتك اذ جعلت شرطية وظاهره
المكان الذى يفهمه الاعراب والعوام ولا يستقيم بدون ارتكاب المجاز والتاويل
اللهم الا عند المجسمة واصحاب التشبيه وان اعتبرت استفهامية كما فسرها به الفاضل
العلامة المجلسى روح الله روحه فى الترجمة المشهورة كان ظاهرا فى طلب حضوره و
انتقاله من المكان الذى هو فيه الى المكان الذى فيه المستغيث واقباله اليه بوجهه
ونحو ذلك فما ذكره من انه يمكن حمله على ظاهره وانه لا حاجة فيه الى التاويل يقتضى
اثبات الاين والمكان بالمعنى المعروف بل الاين الامكانى والحيز الجسمانى وهو مناف
له متحاش عنه اللهم الا على ما اشرنا اليه من اثبات المفهوم العام المشترك العرضى
مع ان فيه ما عرفت من انه غير خارج عن التشبيه والتجسيم والاستعاذة من امثال هذه
الزلات بالله الجليل العظيم فلا محيص عن التزام التاويل فيه والتوجيه وحمله على
الاستعارة والتمثيل ولا يختص ذلك به بل الاستفهام فيه ايضا ليس على حقيقته
فان الاستفهام الحقيقى ان يسئل بها عن المكان كما صرح به فى التلخيص وهو فى غاية
الظهور وانما المراد به الاستغاثة كما استعمل للتنبيه على الضلال فى قوله تعالى
فاين تذهبون الى غير ذلك مما فيه على قراءة فتح التاء من كنت على الخطاب فان فيه
وجوها كثيرة من الضعف سوى التجوز والتاويل مما ذهب عن الناظر حيث زعم انحصار
الداعى الى الضم فيه ولا يذهب عليك ان الفتح مع قطع النظر عما فيه مما لا يكاد يصح
كما هو ظاهر على المتامل البصير فان ما فسره به المترجم نور الله مرقده لا يرتبط باين
كنت وانما هو تفسير قولنا اين انت بان يكون الظرف خبرا والضمير مبتدا على ما هو
الضابط فى نحو من ابوك ومتى القتال وايان يوم الدين واين غياثك واين فرجك و
المعنى انت كائن فى الحال فى اى مكان من الامكنة باطلاق المشتق على الحال على ما
هو معناه الحقيقى اتفاقا ومن قدر متعلق الظرف المستقر فعلا لا بد ان يعتبر

ح خالا والمراد فى اى مكان انت خال استغاثتى وندائى كانه يطلب حضور تعالى
شانه واغاثته وذلك بخلاف قولنا اين كنتا اذ المعنى فى اى مكان كنت قبل هذا للفرق
البين بين قولنا اين زيد واين كان زيد وكذا الحال فى متى القتال ومتى كان القتال
ولا يرتبط ذلك بالترجمة ولا يطابق الاستغاثة واعتبار زيادة الكون او انسلاخ
الماضى عن المضى او عن مطلق الزمان مما ينبو عنه الطباع وتمجه الاسماع مع انه لا
ضرورة باعثه عليه ولا حاجة ماسة اليه فلا يستقيم توجيه الفتح على الاستفهام
بالوجه الذى استفيد من الترجمة مع انه غاية التوجيه وهو لا يرضى باعتبار الشرطية
مع انه ايضا موجب لاثبات الاين على الوجه المعروف ويلزم على ما اختار من البلكفه
ان يرتضيه الا انه غافل عنه والا لا لتزمه كما يلزم من مقالته جواز اطلاق المتحيز
والمتاين عليه تعالى مما لم يقل به احد ولم يرد به اثر كما اورد عليه بعض الاجلاء من الفضلاء
المعاصرين ذام مجده والحق انه لا محصل له ولا مناسبة له بالمقام ولا ربط له بالكلام
فالاولى رفض الفتح وترك هذه النسخة كما صنعه جماعة من الاذكياء من المعاصرين
بعدما عرفوا ما بيناه مما فيه واذعنوا له ورجعوا الى الضم عليه مقتصرين والله
الموفق وهو المعين وايضا فان الغرض من تلك الجملة على هذا التفسير منحصر فى الاستغاثة
وطلب حضور المنادى للاقبال اليه والاغاثة له وهى متحققة بقوله يا ولى المؤمنين
يا غياث المستغيثين يا غاية امال العارفين وغيرها لان جميعها من المنادى المستغاث
بل يستفاد ذلك من مادة النداء ايضا كما فى قوله تعالى ولقد نادينا نوح فلنعم المجيبون
ونجيناه الاية فانها تفيد تمنى حضور المنادى واستدعاء اقباله والتوجه اليه للاغاثة
والاغاثة ومن ثم تستعمل معها كالمصدر فى الدعاء اناديك استغاثة على المفعول
المطلق من باب قعدت جلوسا فيكفى ان يقال لا اناديك يا ولى المؤمنين ولا اناديك
اين كنت بدون ما بعده الى غير ذلك من العبارات المودية اصل المراد فحمل هذه الجملة

بعيد بقرينة الاستغاثة م

على الاستفهام واعتبار تكرير هذا المقصود واعادة ذلك المطلب وان فرض اشتماله
على فائدة هى تعلق القصد فى مقام المناجاة مع المحبوب بالتطويل والالحاح بناء فى
القاعدة الموسسة ان التاسيس خير من التاكيد ويخالف ما تلقاه الفحول بالقبول من
ان الافادة اولى من الاعادة وانما يصار الى مثل هذا الاطناب والتطويل ونظير ذلك
التكرير والتاكيد عند تعينه والاضطرار اليه وههنا ليس كذلك لان عنه مندوحة
بخلاف الوجه المختار فانه وان افاد تقييد النداء بجميع الامكنة التصريح بما علم ضمنا من
وقوع الاستغاثة فى النار فى وجه الا انه ليس فيه ترجيح التاكيد على التاسيس مما يخل
بالفصاحة مع ان التكرير بعد الطول وبعد العهد مستحسن مقبول صحيح واقع فى الكلام
الفصيح على ما صرح به بعض الائمة وحكاه التفتازانى عن الزجاج فى حواشى الكشاف كما
فى قوله عز وجل لا تحسبن الذين يفرحون بما اتوا ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا فلا
تحسبنهم بمفازة من العذاب وابو البقاء بعدما بين ان الثانى تكرير للاول قال وحسن
لما طال الكلام المتصل بالاول ومنه يظهر ان تكرار الاستغاثات المتتالية المتتابعة
اللازمة فى ذلك الوجه ليس كذلك لعدم الطول والفصل وانتفاء بعد العهد فلا يدان
يقتصر فيه على موضع التعين والاضطرار وايضا فان ذلك الاعتبار بعيد ولا ينطبق
على ما تقرر من الاصول بين ائمة العربية بتكلف شديد لان مقتضى ما بينه اعيان
المفسرين وغيرهم من الادباء وملاحظة موارد استعمالات العرب العرباء ان النداء وما
اشتق منه يتعلق تارة بالمفردات ويقع اخرى على الجمل فعلى الاول يتعدى بالباء كما
يقال ناديته باسمه قال الخزاعى ساءبكيهم ما ذر فى الافق شارق ونادى منادى الخير
بالصلوات وانشد فى مجمع البيان ناديت باسم ربيعة بن مكدم ان المنوه باسمه الموثوق
على الثانى يقع عليها مع التفسير ولا يحكى بعده الجملة انما ذلك مخصوص بصريح القول بحكم
النقل وشهادة السليقة المستقيمة والا لكانت الجملة اجنبية منه وعليه جرى التنزيل

المجيد في اي كثيرة ومواضع عديدة قال الله تعالى وناديناه ان يا ابرهيم وقال سبحانه نودي
من شاطئ الواد الايمن ان يا موسى ونودوا ان تلكم الجنة ونادى اصحاب الجنة اصحاب
النار ان قد وجدنا ونادى اصحاب النار اصحاب الجنة ان افيضوا ونادى اصحاب الجنة ان
سلام عليكم فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت واذ نادى ربك موسى ان ائت القوم
فناديها من تحتها ان لا تحزني ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان ان امنوا فتنادوا
مصبحين ان اغدوا وغير ذلك مما هو غير خفي على المتدرب المتدبر ولو صح ان تحكي الجملة بدون
التفسير لزم انخرام المفسرة وزيادتها والتزام الغائها وعدم افادتها وظاهر انه غير موجه
مع اشتهارها وكثرتها ولذلك صرح بخلاف الجماعة الا ترى ان غير واحد من المفسرين
كالزمخشري والبيضاوي اعتبروا تقدير القول في قوله عز وجل اذهب الى فرعون
بمعنى انه ناديه ربه فقال اذهب وناديه ربه قائلا اذهب وحكى ابو البقاء ان
التقدير ان اذهب فحذفت ان ولولا التزام تلك القاعدة لم يتجه تقدير القول
ولو جاز تعلقه بما بعده بنفسه لم يكن حاجة الى تقدير التفسير فانه لديهم كالامر
اللازم حتى قرا بعضهم ان اذهب بالجازم قال في الكشاف في قراءة عبد الله ان
اذهب لان في النداء معنى القول وفي تفسير البيضاوي عند قوله تعالى ونودوا ان
تلكم الجنة ان في المواقع الخمسة هي المخففة او المفسرة لان المناداة والتاذين من
القول وفيه تنبيه على ما اشرنا اليه من اعتبار التفسير فيما فيه معنى القول كالوحي
والامر والاذن والنداء والسلام وما شاكلها والظاهر ان تجويز كونها مخففة من
المثقلة مبني على ما مر من تعلقه بالمفرد لان اسمها ضمير الشان والجملة بعدها خبر
والمخففة بما في حيزها في تاويل المفرد المدخول للباء الجارة لاطراد حذف الجار
معها مخففة ومثقلة واليه ينظر ما ذكره ابو البقاء في قوله عز وجل ينادي
للايمان ان امنوا من كون ان ههنا بمعنى اي فيكون النداء قوله امنوا ويجوز

ان تكون

ان تكون ان المصدرية وصلت بالامر فيكون التقدير على هذا ينادي بان امنوا
يعني ينادي بطريق طلب الايمان كما افاده التفتازاني في حواشي الكشاف وبه يوجه
قوله سبحانه فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب ان الله يبشرك وقوله
تبارك وتعالى نودي يا موسى اني انا ربك فيمن فتح الهمزة واما كسرها فقال
البيضاوي انه باضمار القول او اجراء النداء مجراه وفي الكشاف اي نودي فقيل
يا موسى او لان النداء ضرب من القول فعومل معاملته يعني في كسر الهمزة لتحقق الاذن
والتفسير معه ايضا ولذلك اقتصر على ارادة القول في قوله جل شانه اذهب الى فرعون
فافهم على انه ربما كانت الخصوصية التي بها امتاز النداء ملحوظة فلا يتاتى الغاؤها
واجراؤه مجراه وارادة القول منه باطلاق الخاص وارادة العام كما فيما نحن بصدده
من الدعاء فان مقام الاستغاثة ينادي بنفي ذلك الا ترى الى عبارة الترجمة المشهورة
حيث وقع فيها فرياد برادم وندا كنم تو را كجائي فان فيه تصريحا باعتبار الخصوصية
واعتبار حذف المفسرة لانه ذكر الربط وصرح فيه باسناده الى المخاطب والنداء
بمعنى القول لا يتعدى الى ضمير المخاطب فلا يقال لا قولنك بل التقدير لا ناديتك
فاقول اين كنت او المعنى لا ناديتك قائلا اين كنت وبالجملة فلا يتعلق النداء بالجملة
الاستفهامية الا بارتكاب اضمار القول وتقديره او اجرائه مجراه او اعتبار حذف
ان مفسرة او مخففة او مصدرية او غير ذلك من العنايات التي يحلوها والتكلفات
التي اضطروا اليها وانت في فسحة منها بما سمعته من الوجه الصريح والمعنى الصحيح
مع ما فيه من مزيد التوضيح والتنقيح وظاهر انه لم يقع النداء فيه على ما بعده وانما
استعمل مطلقا على ما هو الشائع كما لا يخفى على المتدرب ومنه قوله تعالى وما
كنت بجانب الطور اذ نادينا وقوله سبحانه واذا ناديتم الى الصلوة سيما في مقام
الاستغاثة كما علمت في قوله تعالى ولقد نادينا نوح فهو من قبيل قولك لا تبعنك

يا زيد ولا طلبتك يا فلان وكما لم يقع الاتباع والطلب على الجملة الندائية كذلك لم يقع
النداء عليها ومثله قوله وهو يناديك يا ربه بخلاف القراءة بالفتح على ما فسر لانه
واقع على الاستفهامية البته ومن اعتبر حذف قوله ان تنقذني او تخلصني او تخرجني من
النار فقد افتضح واستشهاده بقوله عليه السلام فناديتك يا الهي مستغيثا بك لا يجدي نفعا
والفرق انتفاء الجملة الصالحة للحكاية فيه دونه وهذا ظاهر لا سترة به على انه لم يعهد
حذف الجملة المحكية بالقول وما في معناه كالمناداة والجمع بين تلك الجملة وبين قوله اين
كنت بالفتح استفهاما من اقبح ما وقع منه من الاغاليط وهل رايت احدا يقول ناديتك
اين انت ان تحصنني اواين كنت ان تخرجني ويزعم كون ان هذه مفسرة ويعتبر الجملة المصدرة
بها محكية بالنداء ويسميه بالمنادى له اولا يرى انه يتوجه عليه السؤال عن موقع الجملة
المذكورة فان اعتبرها محكية عاد عليه الكلام بحذافيره والا فليبينه فانا من وراء مطالبته
به هل هي زائدة او لغو من القول مع ان ما هو المقصود الاصلي يكون محذوفا وهل هذا
الا الاضطراب من الغريق وما هو الا تشبث بكل حشيش وليت شعري ما دعاه الى
هذا المقال ومن حداه الى ذلك الجدال والمعاندة مع الرتبة المتعال مع انه في صدد
اصلاح الترجمة وليس من اعتبار حذف المنادى له فيها عين ولا اثر وايضا فان الفتح
لا يوجد الا في زاد المعاد وما التقط منه ولم نجد ترجمة على هذا الوجه الا من الفاضل
المجلسي قدس سره ولم يسمع بمترجم غيره رحمه الله لكنه اشتهر ذلك بين جمهور العوام حتى
وقع التحريف في النسخ الصحيحة بتغيير ضمها الى الفتح من غير تدبر فلا يصغى الى دعوى انه
المنقول عن السلف من الرواة والمشايخ ممن لم يسمع الحديث من السلام منه ولم ينقله
عن الخلف فضلا عن الرواة والمشايخ من السلف فانه مدلس لم يروه عن حملة الآثار و
نقلتها ودواتها ولم يحضر مجالسهم ولم ياخذها الا بالوجادة في ظهور الكتب وبطون
الصحف من غير ان يجالسهم وكذا لا يسمع ادعاء انه المضبوط في جميع النسخ المعتبرة القديمة

والحديثة الشائعة بين القدماء والمتاخرين المترجمين لهذا الدعاء ومن المعلوم ان
الاعراب من مستحدثات الاعاجم فيما يقارب اعصارنا كما يشهد له ما بايدي الناس من
المصاحف العتيقة وكتب الادعية القديمة واما اسناد الترجمة الى جماعة من العلماء
بل الى جميع المتاخرين والقدماء والقول بان بناء ترجمتهم على صيغة الخطاب فليس
الا سفسطة شنعاء فيا لها من طخية عمياء وبالجملة اعتبار الفتح مشحون بانواع من الخلل
وضروب من القصور وحمل اين على الاستفهام يفضي الى الزلل وينبئ عن الضعف والعثور
والظاهر ما يوجد في غير واحد من الكتب المعتبرة والمصابيح المصححة كالاقبال للسيد
الجليل ابن طاوس قدس الله رمسه وغير ذلك مما اعربه الكفعمي طاب ثراه كالبلد
الامين من ضم التاء من كنت في قول الداعي ولا ناديتك اين كنت يا ولي المؤمنين
وقد ضبط في مفاتيح النجاة للفاضل السبزواري عطر الله مرقده على الوجهين
ضما وفتحا بالحمرة والسواد اشارة الى انه روي عن الشيوخ ووجد في الكتب
كل من الامرين وتنبيها على اعتبار كلتا النسختين وان كان الترجيح لما في اكثر
النسخ المعتبرة على ما شاهدناه فانه سالم عن التكلف والتجوز والتوسع والتاويل
وخال عن الزيادة والنقصان والتكرار والتاكيد وغير ذلك مما سمعت من وجوه
الضعف في الفتح كيف وهو المطابق لما تقرر في الفنون الادبية من الاصول
والموافق لما سبقه ولحقه من الدعاء على الوجه المنقول مع انه يلائم سائر
الادعية الماثورة وغيرها من الآثار المشهورة وان لم يذكره من جبل على اللجاج
والمراء سجيته وانحرف عن الاستقامة والسداد سليقته اعاذنا الله تعالى عما يردي
من الرذائل ووفقنا للتحلية بمحاسن الفضائل ومن المكشوف الجلي البين جدا
انه ليس من التاويل في شيء وانما هو محمل ظاهر وتوجيه صحيح ووجه صريح واطلاق
التاويل عليه ممن ضبع عمره في اقتناء المعالي فضيح قبيح واي قبيح ومن سماه تاويلا

من الجاهلين فهو من المغالطين ومن عده تحريفا من الغالين فهو من المبطلين ومن
لم يعرف ان التاويل لا تعلق له بالالفاظ ولا ربط له بالاعراب وانما هو حمل الكلام
على غير ظاهره الذي يتبادر منه فهو انزل من ان نخاطبه وانذل من ان نعاتبه ثم انه
لم يتجاوز نظره القاصر عن الترجمة المشهورة فظن ان اين على هذا التقدير استفهامية
ايضا على معنى اين انا كما زعم انه على مختار في معنى اين انت غفلة وسهوا بل غلطا وجهلا
وقال لا يصح من العاقل هذا السؤال وهو يعلم اين هو والعاقل لا ينادي غيره بمثل هذا
النداء ولا يسال لمثل هذا السؤال ليجاب عنه بانك في نار جهنم فانه لو استشعر بمكان
الكون وتفطن بالفرق بين اين انا وبين اين كنت لم يتفوه بهذا الجواب ولم يقدم على
الاستعجاب والاستغراب فانه اذا سال عن مكانه قبل هذا لا يصح ان يجاب بما هو فيه
الآن من نار جهنم بل يجب ان يجاب بحاله من احواله قبل دخوله في النار ومكان من
الامكنة غيرها لان المراد كنت قبل هذا في مكان احسن مما صرت اليه او كنت في حالة
حسنة من الرفاهية والفرح من الحالة التي انا فيها الآن من التعذيب والطرد كما
قيل يا بؤدم اكون فتادم بكا فانه يشتكي عن البعد والفراق ومن البين انه لا يصح ممن
يدعي العقل القول بانه لا يصح من العاقل هذا السؤال والعجب انه ظهر له ان العاقل لا
يصح منه هذا السؤال وخفي عليه انه لا يصح من العاقل فيما حكى له بعض الجهال بجويز
مثل هذا الاحتمال والمبادرة الى الايراد والاعتراض قبل ان يتحقق له حقيقة الحال
والمسارعة الى كتبه ونشره اغتناما للفرصة بزعمه الفاسد وظنه الاثم الكاسد بدون
تربص ان يظهر له سر المقال وما كان عليه لو لم يتعرض لهذا المقال حتى لا يتورط في
اسوء الاحوال وهل هذا الا بلوغ الغاية في الحرص على المراء ونهاية الشوق الى الجدال
والغاية القصوى في قصور مدعي الاستكمال او لا يدري ان مثل اعتراضه هذا مثل
ما يتخذه الظرفاء اضحوكة في اندية كثيرة مما يحرز منه من احاديث المغفلين من اخوانه ور
ورطه

واعاجيب البله والقاصرين من ابناء جنسه لانها على هذا الاعتبار ليست للاستفهام
وانما هي اين الشرطية وان كان لهذا القاصر نظره على بعض الكتب وعدم ظفره بها و
عدم اطلاعه عليها ليس لشيء فانها مشهورة عند المحصلين من الادباء ومذكورة
في المطولات والمختصرات من كتب العلماء ففي تمهيد القواعد للشهيد الثاني رحمه
الله تقع اين للامكنة شرطا واستفهاما وممن نص عليه الشارح الرضي نجم الائمة
رضي الله عنه في شرح الكافية تبعا لابن الحاجب فيها وقال ابو حيان في الارتشاف
تكون اين شرطا واستفهاما ولذلك عدها عبد القاهر في مختصر من العوامل فانها
من الاسماء المبنية لتضمنها المعنى الحرفي يلزمها الظرفية لا تفارق عنها وهي في
تعميم الامكنة كمتى في تعميم الازمنة تستعمل شرطا كما تستعمل استفهاما ومن ثم تعد
من ادوات الشرط وتجري مجراها في الاحكام وترد على الجمل الفعلية وتحتاج الى
الجزاء والجواب الا ان يدل عليه ما قبلها اذا كان الشرط ماضيا ويكتفى عنه بجواب
القسم المتقدم حيث يجتمعان الى غير ذلك مما فصل في موضعه وانما الغرض هنا
التنبيه على غلط ما اعتذر به عما فرط منه من حملها على السؤال وتقدير الجواب بعد
ما اوقظ من رقدته ونبه على غفلته عن كونها للظرفية والاشتراط حيثما ورد على قراءة
الضم واعتبار الشرطية بان التقدير اقسم صادقا لئن تركتني في النار ناطقا لاناديك
بين اهلها وهنا ينادي بان مكانه وقتئذ هو النار فلا يصح بعده قوله اين كنت
بمعنى في اي مكان كنت وسقوطه ظاهر لان موجه ما يوجد في غير واحد من الكتب المصححة
المعربة المعتبرة من ضم التاء يكفيه الاحتمال كما هو المشهور عند ارباب الكمال والمعترض
على من قرأ بالضم حيث ينفي تلك النسخة التي سماها قراءة من حيث لا يشعر بشيوعها و
اشتهارها ووجودها عند جرانه واضداده فانه في مقام الاثبات ومنصبه الاستدلال
وليس له التشبث بمحض الاحتمال اذ غرق في بحر الاضطراب فلا بد له من اقامة الحجة على

تعين ما اعتبره من التقدير حتى يقطع بما فرع عليه من التفسير وهو لم يتعرض لذلك
بقليل ولا كثير مع ان المتقرر في مقره ان التقدير خلاف الاصل لا يصار اليه الا
عند الاضطرار ولا بد من تقليله مهما امكن لتقليل مخالفة الاصل على ما هو المصرح
به في كتب الاعراب وههنا لا ضرورة الى ما ارتكبه بحسب اقتضاء اصول الصناعة
وغيرها ولا داعي اليه ولا حاجة الى اضافة ذلك وانضمامه الى الكلام لافادة المرام
ولا قرينة عليه واي خلل فيه قبل هذا التقدير والزيادة واي قصور فيه بدون
اعتبار عن الافادة وذلك من الظهور والوضوح بحيث لا يخفى على احاد الطلبة
المبتدئين ولا يوجبه قوله ام كيف اسكن في النار ولا يستلزمه بل ليس يصححه ولا يجوزه
لان ام منقطعة وهي حرف استيناف للاضراب المجرد حيث وقع بعدها اداة الاستفهام
كما في قوله تعالى امن يجيب المضطر ام هل تستوي الظلمات والنور وقول الشاعر ام
كيف ينفع ما تعطي العلوق به فانها في مثل هذا المقام لا تتضمن الهمزة لانها لا تدخل
على الاستفهام وانما هو اضراب عن الكلام الاول وشروع في استفهام مستانف
قال نجم الائمة رضه فهي اذن بمعنى بل التي تدل على ان الاول وقع غلطا في نحو قولهم
انها لابل ام شاء او بمعنى بل التي تكون للانتقال من كلام الى كلام اخر لا للتدارك
الغلط والظاهر منه في الدعاء هو الوجه الاول اذ الاستفهام فيه في معنى النفي لما فيه
من الانكار والمراد انه بل لا تصبرني في العقوبات مع اعدائك ولا اسكن في النار و
رجائي عفوك وكيف كان فهو لنقيض مطلوبه اوفق وبخلاف مقصوده الصق لكن الضعيف
القاصر نظر الى مجرد لفظ السكون ولم يدرك معناه ولم يتفطن بمقتضاه فطال مدعاه و
اما تقديره بين اهلها بعد الفقرات الثلثة المذكورة فليس بلازم بل ربما اشعر لاطلاق بخلاف
غاية الامر جوازه واحتماله في الصراخ والبكاء واما تقديره بعد النداء فليس بجائز ايضا
بالنظر الى ما صرح به ائمة العربية والادب فضلا عن كونه واجبا ولازما وتصحيح الدعاء

لا يتوقف

لا يتوقف الا على عدم لزوم التقدير وانتفاء وجوبه وقد ظهر ذلك بما عرفنا الا انا
نتبرع بتوضيح امتناع ذلك التقدير والتوجيه كيلا يغتر الجاهل بما لفقه فيه فنقول
ان ما بذل مجهوده فيه وبينه وارتضاه من مصادمه ذلك التقدير كون اين شرطية
يهدم بنيان كلامه ويسرع في انخرامه ونقض ابرامه فان هذا التقدير ايضا مبني على
الخلط بين اين الشرطية والاستفهامية وعدم تمييز ما يختص بكل منهما من الاحكام
عن اخته اذ لا يتجه ذلك على تقدير كونها شرطية كما هو المفروض فمن اوجبه فيه على
امتناعه فهو بمراحل عن الحق والصواب وان عد نفسه ممن يستحق الجواب من اهل الخطاب
كالمستشهد بذنبه من ذوي الاذناب بيان ذلك ان جملة اين كنت شرطية وجمله
لا ناديتك بمنزلة جواب الشرط ودليل عليه والشرطية معطوفة على ما تقدم عليها
من الجملة الشرطية وهي قوله لئن تركتني لا ضجن لان القسمية تقوم مقام الجواب
قال الرضي رضه في قولنا اضرب ان ضربتني ان اضرب جواب من حيث المعنى اتفاقا لتوقف
مضمونه على حصول الشرط ولهذا لم يحكم بالاقرار في قولك لك علي الف درهم ان دخلت
الدار كما لا يحكم بالظهار في قوله انت علي كظهر امي ان فعلت كذا على ما في الايضاح
ولا فرق بين الجملة المؤكدة وغيرها في ذلك لان جواب القسم المتاخر يستغنى به عن جواب
الشرط كما في قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك اكتفي بجواب القسم عن جزاء الشرط و
المتقدم دال عليه وكالعوض منه فاندفع توهم عطف النداء على ما قبله من الضجيج و
الصراخ والبكاء وظهر انه من عطف الشرطية على ما يضاهيها والمراد ان الضجيج
مختص بحالة كونه في النار بخلاف النداء بمعنى ان ندائي اياك لا يختص بزمان التبعيد و
مكان التعذيب بل هو مما لا يترك في حال من الاحوال وان شئت قلت ندائي غير مخصوص
بالسراء فاني اناديك وان كنت في النار حالة الضراء فكانه قال لا ضجن اليك وانا في النار
ولا ناديك في جميع الاحوال ولا يخفى انه معنى لطيف جيد حسن لو صرح به على هذا الوجه

وان كنت في حال لا يظن معه الاياس لظهور ان تعميم الامكنة بعد التقييد بكونه في النار ينصرف الى ما فيها من الامكنة والطبقات لا غير وحاصله انه ان اريد بقوله بين اهلها معنى لا يلائم الضم واعتبار التكلم فلا وجه لالتزام تقديره بل لا بد الى ذلك سبيل لمنافاته الاشتراط والتعليق وان فسر بما يجامعه ولا ينافيه فلا ينفعه هذا التقدير فيما رامه من ذلك التفسير لتطرق ذلك الاحتمال والتوجيه فيندفع ما اورده وينهدم ما شيده وايضا فان ما ادعاه فرع ان يراد باهل النار من كان قاطنا فيها وهو غير متعين اذ لا شاهد له ولا دليل او برهان ومن ادعاه فعليه البيان مع انه كثيرا ما يطلق على من يتاهل لها ويستحق دخولها كقولك فلان من اهل الجنة ومرتكب الكبيرة من اهل النار فالمعنى لئن وفقتني للمناجاة لكنت مخصوصا من بين من يتاهل لجهنم بضجيج الاملين ولاصرخن ولابكين ولا نادين من بينهم في اي مكان كنت في الدنيا او الاخرة كما تقول فلان يقري الضيف بين قومه وحاتم بين العرب جوادا اي من بينهم كما يقال من بين يديه ينقد من الجادة لانها تدخل في اكثر الظروف نحو من عند ومن بعد ومن اين على ما صرح به بعض المحققين على انه من الظروف التي يتصرف فيها ولا يلزم الظرفية فيجوز ان يعتبر منصوبا بنزع الخافض على انه حال او غيرها بل هو اولى لما في اعتبار الظرفية وجعله مفعولا فيه بمعنى لاضجن اليك في بين اهلها من حزازة لا توجد مع اعتبار كون خافضه غيره في كيف وعند ارادة ما فهمه يقال لاضجن اليك في النار وظاهر ان هذا المعنى هو الاوفق باطلاق الصراخ والبكاء والانسب بحال الداعي لانه يناجي ربه في الدار الدنيا حيث لم يدخل النار بعد وانما يخاف منها فيطابق ما سبقه من قوله لما منها اضج وابكي اذ المراد به الضجيج والبكاء في هذه الحيوة الدنيا قولا واحدا ولا يخفى ما في هذا الوجه من اللطافة والجودة على من له دربة باساليب كلام البلغاء من

كان صحيحا فصيحا لا حذشة فيه ولا غبار عليه كما لا باس بان يقال لئن لم تحرسني لاضجن اليك في النار ولانادينك فيها وفي غيرها ولا يذهب عليك ان الضجيج من الاعراض الحاصلة عند التعذيب دون النداء والدعاء فانه يعم سائر الاحوال وكيف كان فلا يجوز تقييده بكونه في النار ضرورة انه لا يترتب الجزاء على الشرط الا مطلقا اذ لا يقال في اي مكان كنت [illegible] وانا في النار كما لا يقال اناديك فيها في اي مكان كنت على ما اعترف به الا مع [illegible] سنذكر ان شاء الله تعالى وان ذهب عنه فتورط في تلك المخمصة والحاصل انه ان اريد بقوله بين اهلها بكونه فيها كما فهمه حيث قال وهنا ينادي باعلى صوته انه انما يناديه وهو بين اهل النار ومسكنه وماواه وموضع نداه وقتئذ هو النار واريد بقوله اين كنت كونه في اي مكان على الاطلاق على الوجه الذي اعتبره كان الامر دائرا بين الحكم بامتناع جعل اين شرطية والقطع بفساد الضم والقاء التقدير واعتبار الشرطية وتجويز صحة ضم التاء على التكلم ومن الضروريات الاولية عند من له ادنى مسكة من الادراك والانصاف انه لا سبيل الى الاول اذ لا حجة على وجوب ذلك التقدير ولا ضرورة تدعو الى هذه الضميمة حتى يحتج بتعينه والاضطرار اليه على خطا تلك النسخة ومجرد احتمال ذلك بالمعنى الذي اراده او ظهوره فرضا لا يوجب القطع بان ذلك غلط نشا من الغفلة عما ذكره من التقدير وهو ظاهر جدا ظهورا بينا جليا لا مجال لانكاره ولا اتجاه للمكابرة فيه كظهور الشمس في رابعة النهار فاعتبروا يا اولي الابصار فتعين الثاني وهو عدم المصير الى ما ذكره من التقدير بناء على كونها شرطا وذلك ما اردناه على انه قد ظهر لك في تضاعيف المقال ان ما تكلفه من الزيادة والتقدير لو سلمناه لا يوجب القراءة بالفتح ولا يمنع من اعتبار الضم على التكلم ولا يمنع معه اعتبارها شرطية ايضا اذ يجوز ان يراد اني لاناديك في النار في اي مكان منها كنت وفي اي طبقاتها وقعت وفي اي دركاتها سقطت لاني لا اقطع رجائي منك

اولی الفطن الوقادة وذوی البصائر النقادة وان انکر من لم یبلغ الیه فهمه ولم
یحط به علمه واقتصر علی ما سبق الیه وهمه من اصحاب الاذهان الجامدة وارباب
القرائح الخامدة وجزم بانه لا معنی له سوی ما قرره ولا توجیه له غیر ما کررّ لیتم
له مدعاه ویثبت به ما ادعاه اذ قطع بان الاین والحیث والمکان لا یحتمل غیر ما
اذکر من ظاهرها وتوهم انه لا بد ان یحمل امثال ذلک علی الحقیقة عن آخرها من غیر ان
یتفطن بما تحت ذلک من الالحاد والتضلیل وبدون ان یتصل نظره او یبلغ فهمه الی
ما لها من المحامل والتاویل بل اقتحم فیه اقتحام من لا یرجع الی حجة او دلیل والله یهدی
سواء السبیل ولعله معذور فی ارتکاب هذه الضلالات لجهله بما فیها من الزیغ
والجهالات فانه من اعتقد ما استلزم انکار بعض الضروریات ولم یظهر له اللزوم
للخفاء وتمادی اخطاءه بالشبهات الا انه لا عذر له فی ابتدار ان ما لیس له من التفقه
والاجتهاد والمبالغه فی تکلیف المستضعفین من العباد باتباعه فی الاعتقاد وایجاب
علیهم تقلیده ذلک الاجتهاد وجعله نفسه مرجعاً فی المعاش والمعاد ولعل الله یعذرن
یوم یقوم الاشهاد واذ قد وفقنا فصدعنا بما امرنا به من هدایة المسترشدین وتخطیة
المتبلکمین فلنکتف بذلک حامدین له شاکرین حیث قطع دابر القوم الذین ظلموا
والحمد لله رب العالمین وقد صادف فراغ افقر المربوبین واضعف المتمسکین بالحبل
المتین محمد بن محمد زمان بن الحسین بن الرضا بن الشیخ حسام الدین ثبت الله قلبه
وشید عضده حتی ینفی عن هذا الدین تحریف الغالین وانتحال المبطلین وتاویل الجاهلین
ویرد کید الکائدین وجزاه الله تعالی قدر تسخیر جزاء المحسنین وبواه فی علیین فی
حشرهم فی زمرة المتقین فی بعض شهور السادسة بعد الستین من الثانیة بعد الالفین
من مهاجرة اشرف المرسلین علیه وآله الصلوة والسلام ابد
الابدین ودهر الداهرین

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على نواله والصلوة والسلام على النبي واله وبعد فهذا هو القول السديد لمن القى السمع وهو شهيد يطلعك على الحق الصراح مما لا بد منه في ايجاب النكاح و الله الموفق للسداد ومنه العصمة من الجدل والعناد فاقول لا خلاف بين العلماء في ان كل واحد من صيغتي زوجتك وانكحتك كاف في التحليل ولم يزل الناس في الامصار مدى الاعصار يسلكون هذا السبيل وقد شهد بذلك جم غفير من الاعيان مع انه بمنزلة المشاهد والعيان قال السيد صاحب المدارك في شرح النافع اجمع العلماء كافة على توقف النكاح على الايجاب والقبول اللفظيين واتفقوا ايضا على ان الايجاب في العقد الدائم يقع بلفظ زوجتك وانكحتك وفي السرائر لو ذكرا التزويج او النكاح مثلا قالت زوجتك او انكحتك ولم يذكرا المهر والاجل وتلفظ الرجل في ايجابه بلفظ النكاح او التزويج ولم يذكر المهر والاجل فان العقد يكون صحيحا بغير خلاف بين اصحابنا وقال العلامة في التذكرة اذا قال الولي زوجتك او انكحتك فقال الزوج قبلت نكاحها او هذا النكاح او تزويجها او هذا التزويج انعقد اجماعا لتحقق المقتضي لانعقاده اذ لا يتوقف على غير هذين ولو قال الزوج قبلت واقتصر صح العقد عندنا ايضا وثم ولو قال زوجتك فقال قبلت التزويج او النكاح او قال قبلتها ولم يذكر النكاح صح عندنا واذا قال زوجتك فقال الزوج تزوجت صح العقد اجماعا وان قال الزوج زوجنيها فقال الولي زوجتكها قال الشيخ في المبسوط ينعقد

اجماعا لانه قد حصل الايجاب والقبول فصح العقد الى غير ذلك مما يصرح بتحقق الايجاب بالصيغة المجردة عن قيد الدوام اتفاقا وقد صرح الشيخ وجماعة بان لفظ الايجاب صالح للدوام والمتعة وانما يتمحض للمتعة بذكر الاجل وللدوام بعدمه وفي شرح اللمعة لا نزاع في ان النكاح مع الاجل متعة وبدونه دائم ومن انتصر لمن ذهب الى انعقاد الدائم بلفظ متعتك قال ان اصل اللفظ صالح للنوعين فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما ويتميزان بذكر الاجل وعدمه كذا في شرح النافع وقال المحقق الشيخ علي كون استعماله في النكاح الدائم مجازا غير قادح لان هذا القدر من التفاوت لو نافى لم يصح الدائم بلفظ زوجتك لان الزواج حقيقة في القدر المشترك بين الدائم والمنقطع فاستعماله في الدائم استعمال له في غير موضوعه فان قيل الدائم لا يستفاد من زوجتك بل من تجريد العقد عن ذكر الاجل مع ارادة الدوام قلنا فان كان هذا كافيا من دون اللفظ في افادة الدائم فليكف مثله مع الايقاع بلفظ متعتك هذا مع ان جمعا من الاصحاب يقولون بانه متى اخل في المتعة بذكر الاجل انقلب دائما وهو موجود في رواية ابان بن تغلب الى اخر ما افاده قده ولا يخفى ان المستفاد مما ذكر ومن امثاله الاتفاق على تعين الدوام بمجرد ترك الاجل في الجملة وانعقاد الدائم بقولنا زوجتك او انكحتك اجماعا كما وقع في كثير من العقود المنقولة عنهم عليهم السلام كقوله صلى الله عليه واله لامير المؤمنين صلوات الله عليه واله وقد زوجتك ابنتي فاطمة على ما زوجها الرحمن وقوله صلى الله عليه واله لسهل الساعدي في الخبر المشهور بين الخاصة والعامة زوجتك بما معك من القران وقوله ص قد زوجتكها على ما تحسن من القران وقوله علي صلوات الله عليه واله قد زوجت هذه الجارية من هذا الغلام وقول الجواد ع زوجتني يا امير المؤمنين قال بلى وقالت خديجة رضي الله عنها قد زوجتك يا محمد نفسي وعن ابي جعفر ع في الرجل ينكح عبده امته قال يجزيه ان يقول قد انكحتك فلانة وغير ذلك مما هو مذكور في مظانه وسياتي بعضه ان شاء الله تعالى فلا مجال لتوهم توقف

ايجاب الدايم على اضافة قيد الدوام ليتميز عن المتعة بناء على عدم العلم بكون النكاح حقيقة في
الدايم والشك في كفاية القصد للتعيين بدون لفظ دال على ذلك القصد صريحا كما اتفق
لبعضهم للاجماع القطعي المستند الى الروايات المتواترة على صحة العقد المجرد عن القيد
المذكور كيف كان واتفاق الاصحاب على ان عدم ذكر الاجل كاف للتعيين مع قصد الدوام
وان اختلف فيه بدونه على ما سياتي مشروحا ان شاء الله تعالى فان سلم انه قرينة معينة كما
ادعاه في شرح الشرايع واستفيد مما مر من شرح القواعد مثلا والا لزم اما كون النكاح
حقيقة في الدايم كما ذهب اليه البعض لاستغنائه عن القرينة ح واما كون الهيئة الصورية
حقيقة فيه دون المادة بناء على انه يستفاد الدوام والبقاء من نفس الصيغة باعتبار
دلالتها على ايقاع الزواج والنكاح فيبقى الى الفراق والطلاق الا ان يقيد باجل ينقطع
عنده الاستمرار المستفاد من نفس اللفظ كما في البيع والصلح وامثالهما ولذلك حمل قولهم
بتمحضه للدوام بترك الاجل على ذلك بل لا يبعد ان يقال نسبة الموجل الى غيره كالبيع حالا
وموجلا ولذلك لا يتوقف فهمه من المطلق على ملاحظة ترك الاجل فضلا عن قيد الدوام
لكفاية الاطلاق فيه وكيف يجوز اشتراكه بين الدايم والمنقطع لفظا على ما هو الظاهر منه مع انه
فرع كونه حقيقة فيهما جميعا وذلك يستلزم انتقال الذهن اليهما معا على انه مراد على البدل
عند اطلاقه ولا نفهم المتعة بخصوصها منه بدون القرينة والتقييد البتة لا منفردة ولا
بدلا عنه لتعذر فهم المقيد من حيث هو مقيد من المطلق بدون القيد نعم يحتمل ان يكون مشتركا
بين الدايم والقدر المشترك بين الامرين كالامكان المشترك بين الخاص والعام لانه مقتضى
تبادر الدايم منه بخصوصه عند اطلاقه دون المتعة مع عدم صحة سلبه عنها على ان تقييده بهما
وتقسيمه اليهما دال على ان كل واحد منهما فرد له وهو صادق عليهما حقيقة على ما قيل وهذا
الاشتراك لا ينافي التجريد عن القيد المذكور ايضا لو تم الا ان للكلام فيه مجالا مع انه قد تبين
في موضعه انه اذا دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه كان الثاني اولى ولهذا قيل المجاز خير من الاشتراك

والعلامة في النهاية بعد ايراد مفاسد الاشتراك قال وهذه المفاسد اما ان يقتضي امتناع وضع
المشترك او مرجوحيته فلعل ما نحن من التفاوت بين الدايم وغيره باعتبار كونه مشككا
ومنشا توهم الاشتراك هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك كما ذكره المحقق الطوسي في شرح
الاشارات فان الواقع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي
كوقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء كوقوع الانسان على
اشخاصه بل على الاختلاف اما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا
وعلى ما ينقسم بوجه اخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض
على الثلج والعاج او غير ذلك ولهذا لم يذهب اليه ذاهب على الظاهر فان القائلين
بانقلاب المتعة دواما مع الاخلال بالاجل وهم الاكثرون لا بد لهم من القول بصحة
الايجاب لهما وتمحضه للمتعة بذكر الاجل وللدوام بعدمه حتى يتم لهم الحكم المذكور كما صرحوا
به واقتصر من عداهم في بيان بطلان هذا العقد على عدم قصد الدوام وما في الايضاح من
ان حمل اللفظ المشترك على احد معنييه مع ارادة المعنى الاخر المباين له باطل اجماعا
يرجع اليه ايضا اذ لا بد ان يحمل على الاشتراك المعنوي او الاعم منه ومن اللفظي والا كان
ممنوعا مع ان اخذ الاشتراك اللفظي مستدرك لان المحذور حمل اللفظ على معنى غير مقصود
لارادة معنى اخر مباين له ولا شك في تحققه مع الاشتراك المعنوي ايضا لتباين افراد
المفهوم الواحد واقسامه ولذلك ترى الشهيد الثاني ره مع تصريحه باختيار التواطؤ
والانتصار له قال في شرح اللمعة وصلاحية الايجاب لهما لا يوجب حمل المشترك على
احد معنييه مع ارادة المعنى الاخر المباين له فانه اراد المعنوي او الاعم على وجه الاستطراد
كقوله في المسالك ذو جهة حقيقة في العقد المشترك او مشترك بينهما اشتراكا لفظيا
بعنوان الترديد استظهارا وايضا الاكثر على انه حقيقة في العقد وقيل بكونه حقيقة
في الوطي وربما قيل باشتراكه بينهما اشتراكا لفظيا ومقتضى ذلك وقوع الخلاف في انه

حقيقة فى القدر المشترك بين ما يصدق عليه العقد مطلقا او فى القدر المشترك بين ما يتضمن
وطيا او فى الامرين جميعا لا غير والا لنقل فى هذا المقام والشهيد الثانى ره فى شرح الشرايع
بعد ما حكى عن بعضهم انه حقيقة فى الدائم للتبادر ولاستغنائه عن القرينة ولانه لولاه لزم
الاشتراك واختار التواطى لتقسيمه اليهما ومورد التقسيم مشترك اشار الى ما ذكرنا بقوله
ولزوم الاشتراك على هذا التقدير ممنوع لانه حقيقة فى القدر المشترك بينهما وهو العقد
وظاهر انه فيهما واحد وانما اختلف بمشخصات تاتى مثلها فى افراد العقد الدائم ولهذا جاز
انقلاب المتعة اليه على بعض الوجوه وحقيقة فى الوطى وهو امر واحد فيهما فيكون من قبيل المتواطى
لا المشترك انتهى فما تحاصله انه لا يخرج من ان يكون حقيقة فى العقد او الوطى واياما كان فلا
يلزم الاشتراك لانه فيهما امر واحد ولا يخفى ولا يتم هذا الا مع عدم تحقق القايل بكونه
حقيقة فى الدائم تارة وفى المنقطع ومنه يعلم انتفاء القول بكونه حقيقة فى الدائم تارة وفى المنقطع
اخرى فان منهم من قال بانه حقيقة فى الدائم لتبادره من النكاح المطلق اى غير المقيد بالاجل
لانه المراد من الدائم فالوصف للتوضيح والكشف لان المعنى النكاح الذى يبقى ولا ينقطع
بالتاجيل كما يوصف البيع باللازم ويقابل بالمشروط ولا ينافى ذلك التردد فيه بان العقد
اما مطلق وهو الدائم واما مقيد وهو المنقطع ومنهم من قال بانه حقيقة فى المفهوم المردد
المشترك بينهما المنقسم اليهما بناء على ان المراد بالدائم ما اعتبر فيه الاستمرار وعدم التاجيل
واختلاف صدق هذا المفهوم على الدائم وغيره باعتبار التشكيك وكيفما كان النكاح
والزواج فلا نزاع بين المحصلين فى تحقق كل من زوجتك وانكحتك للدائم بمحض ترك الاجل او
ارادة الدوام بل قيل بمحض متعتك له ايضا به مع انه ظاهر فى الانقطاع وبهذا القدر يتم
المرام فى هذا المقام من عدم الحاجة فى العقد الدائم الى قيد الدوام من غير توقف على العلم
بكونه حقيقة فى الدائم او اثبات كفاية القصد للتعيين ولا حاجة بنا الى التعرض للانقلاب
والاحتجاج عليه لعدم توقف مقصودنا عليه لكن الحجة على الانقلاب دليل على المطلوب بلا

توسطه كما يعلم ذلك بعد الاحاطة بها نقضا وابراما فناسب المقام التعرض له وايضا لا شك
فى انه يزيد بيانا وتوضيحا على ابلغ وجه واكمل لاستلزامه انتفاء مدخلية الارادة فى التعيين
وتمحض الصيغة له بمحض ترك الاجل مطلقا سواء اريد بها المتعة او الدوام وسواء كان بلفظ
زوجتك وانكحتك او بلفظ متعتك ولا ريب فى انه اذا افاد الدوام مع قصد الانقطاع
والمتعة وعدم قصد الدوام كان افادته له مع قصد الدوام وارادته منها فى النكاح
والتزويج على ما هو المتنازع فيه اولى واظهر فنقول ذهب الشيخ وابن حمزة وابو الصلاح
وابن زهرة والقاضى وابن ادريس وقطب الدين والمحقق ويحيى بن سعيد والشهيد واكثر اصحابنا
على ما شهد به الشهيد فى غاية المراد وغيره الى انه مع الاخلال بذكر الاجل ينقلب عقد المتعة
دائما الا ان ابن ادريس خصه بما اذا وقع بلفظ النكاح او التزويج دون ما اذا وقع بلفظ
التمتع لعدم صلاحيته لايجاب الدائم عنده وقال العلامة فى المختلف تبعا لوالده الوجه عندى
التسوية بين الجميع فى ابطال النكاح فاذن لم يبطل النكاح باعتبار الصيغة بل باعتبار اخلال
ذكر الشرط فى المنقطع وعدم ارادة الدوام فلا يقع ان هذا كلامه والظاهر انه قد سبقه الاجماع
واحتج على الانقلاب بان لفظ الايجاب صالح لكل منهما وانما يتمحض للمتعة بذكر الاجل و
للدوام بعدمه فاذا انتفى الاول لانتفاء شرطه ثبت الثانى فان الاصل فى العقد الصحة
والفساد على خلاف الاصل والدليل عليه من الاخبار ما رواه الكلينى فى الحسن كالصحيح
عن ابن ابى عمير عن عبد الله بن بكير قال قال ابو عبد الله عليه السلم ما كان من شرط قبل النكاح
فقد هدمه النكاح وما كان بعد النكاح فهو جائز وقال ان سمى الاجل فهو متعة وان
لم يسم الاجل فهو نكاح بات وما رواه ايضا فى الحسن كالصحيح وغيره عن ابرهيم بن الفضل
عن ابان بن تغلب قال قلت لابى عبد الله عليه السلم كيف اقول لها اذا خلوت بها قال تقول
لها اتزوجك متعة على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه واله لا وارثة ولا موروثة كذا
وكذا يوما وان شئت كذا وكذا سنة بكذا وكذا درهما وتسمى من الاجر ما تراضيتما عليه قليلا

كان ام كثيرا فاذا قالت نعم فقد رضيت فهي امرأتك وانت اولى الناس بها قلت فاني استحي ان
اذكر شرط الايام قال هو اضر عليك قلت وكيف قال انك ان لم تشترط كان تزويج مقام ولزمتك
النفقة في العدة وكانت وارثة ولم تقدر على ان تطلقها الا طلاق السنة وما رواه الشيخ عن
هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع اتزوج المرأة متعة مرة مبهمة قال فقال ذلك اشد عليك
ترثها وترثك ولا يجوز لك ان تطلقها الا على طهر وشاهدين قلت اصلحك الله فكيف اتزوجها
قال اياما معدودة بشيء مسمى الحديث والكلام في هذه الروايات اما في سندها واما في دلالتها اما
الاول فلا ريب في اعتبار الرواية الاولى كما اعترف به صاحب الكفاية وجعلها في روضة المتقين
من الموثق كالصحيح وفي ملاذ الاخيار مطابقا لما ذكره في موضع من شرح الشرائع حسن وموثق فان
عبد الله بن بكير بن اعين من ثقات فقهاء اصحاب ابي عبد الله عليه السلم وان كان فطحيا وممن علمت
الطائفة باخباره واجمعت على تصحيح ما يصح عنه واقروا له بالفقه على ما ذكره الشيخ وغيره مع ان الراوي
عنه ابن ابي عمير وقد اجمعوا على تصديقه والعمل بمراسيله وناهيك بهذا الاجماع الشريف الذي
قد ثبت نقله ومستنده قرينة قطعية على ثبوت كل حديث رواه مرسلا او مسندا عن ثقة او ضعيف
او مجهول لاطلاق النص والاجماع على ما افاده الحر العاملي ره ولعله روى هذا الخبر عنه في حق
الصادق ع قبل تغير حاله واما الروايتان الاخيرتان فالظاهر كونهما من كتب ابان بن تغلب وهشام بن
سالم فان لهما كتبا ولكل منهما اصلا من الاصول المشهورة المعتبرة والوسائط من مشايخ الاجازة
فلا يضر اشتراك بعضهم او جهالة حاله او ضعفه مع ان الظاهر ان عمرو بن عثمن هو الثقفي الخزاز
الثقة وابرهيم بن الفضل وصفه المجلسي طاب ثراه بقوله اسنده والظاهر ان المراد به انه من
مشايخ الاجازة وعن التقي المتقي المراد به انه روى عنه الشيوخ واعتمدوا عليه وهو كالتوثيق
قال ولا شك ان هذا المدح احسن من لا باس به وفي شرح النافع هذه الرواية معتبرة الاسناد
اذ ليس في طريقها من يتوقف في حاله سوى ابرهيم بن الفضل فانه مجهول الحال لكن الراوي عنه
عمرو بن عثمن وقال النجاشي انه كان نقي الحديث صحيح الحكايات وربما كان في ذلك نوع مدح

لابرهيم انتهى ما ذكره عند الاحتجاج بها على الاتيان بالمستقبل في العقد والانتصار له ثم اقر لهذا
ذلك في مسئلة الانقلاب واذا كان ابرهيم بن الفضل ممدوحا فتكون الرواية بهذا الاسناد
حسنة ويبقى الطريقان الاخران لزيادة التقوية والتاييد وفي روضة المتقين ان هذا الخبر
قويا كالصحيح فلا وجه للطعن فيها بقصور السند كما في ح يع وغيره سيما ممن يعتمد على الاخبار
الضعيفة المعمول عليها ويعتذر عن ضعفها بانجبارها بالشهرة مع اشتهار العمل بها بين الاصحاب
سنين كثيرة متطاولة من غير نكير الى ظهور المخالف لاختصاصها بعدم وجود ما يعارضها من
الاخبار مع تعددها في رواياتنا واما الثاني فظاهر اطلاق قوله ع وان لم يسم الاجل فهو نكاح
بات التسوية بين ارادة الدوام وعدمها في كونه دائما مع عدم تسمية الاجل ولا يضر عدم
التصريح فيها بارادة المتعة اذ لا تصريح فيها بارادة الدوام ايضا فهي مطلقة ظاهرة في
عدم الفرق وهو كاف في الاحتجاج بها قطعا والعجب من الشهيد الثاني حيث قال في شرح
اللمعة والرواية ليس فيها تصريح بانه اراد المتعة واخل بالاجل بل مضمونها ان النكاح
مع الاجل متعة وبدونه دائم ولا نزاع فيه فانه بعد ما اعترف بان مضمونها ان النكاح بدون
الاجل دائم على وجه الاطلاق يتناول موضع النزاع لعدم وقوع المهملة في مقام بيان
الاحكام لعدم الافادة فعدم التصريح فيها بارادة المتعة لا يجديه نفعا وقال في ح يع
والخبر مع قطع النظر عن سنده ليس فيه دلالة على ان من قصد المتعة ولم يذكر الاجل يكون
دائما بل انما دل على ان الدوام لا يذكر فيه الاجل وهو كذلك لكنه غير المدعى والمستفاد منه
انه اراد ان مضمونها ان النكاح الذي يريد به الدوام بدون الاجل دائم ولذلك جزم بانه
لا نزاع فيه ولا يخفى ضعفه لانتفاء سبب التقييد على ان مدلولها ان ما لا يذكر فيه الاجل فهو
نكاح بات لا ان ما يكون دائما لا يذكر فيه الاجل وبينهما بون بين وفي الكفاية ان المعتبر من
الروايات المذكورة رواية ابن بكير وهو غير صريحة في المطلوب لاحتمال ان يكون المراد بيان
الفرق بين المتعة والدوام والمسئلة محل اشكال هذا كلامه واستجير باستلزام ارادة بيان

الفرق محضاً الفارق في تسمية الاجل وعدمها وانتفاء مدخلية الارادة فيه والاولى جعل ذكرها
ثم لا يخفى ان الجزء الاول اعني قوله ع ان سمى الاجل فهو متعة مقيد بارادة المتعة ايضاً فالعقد
القائل باطلاقه و لعدم صلاحية المقيد بالاجل صريحاً للدوام حتى يقصد به بخلاف لفظ
التمتع وح يمكن تقييد الجزء الثاني بتلك الارادة ايضاً ليتطابق النظيران فكانه قيل ما كان من
شرط الايام قبل النكاح فلا اثر له اذا لم يذكر في العقد وما كان بعد ما يوقع العقد وفي ضمنه
فهو جائز وح ان سمى الاجل في عقد المتعة فهو متعة وان لم يسم الاجل فيه فهو نكاح بات لعدم
تاثير الشرط المتقدم وقصده والا فكون النكاح بدون الاجل دائماً في الجملة لا يحتاج الى
بيان ولعله مراد الشهيد في غاية المراد حيث قال اللفظ ظاهر يدل على عين المسئلة اعني اذا
ترك الاجل في عقد المتعة فتامل واختصاص مقتضى التقييد بالجزء الاول يمنع عن تقييد
نظيره بارادة الدوام مراعاة للتناظر فانهما معاً ضرح بمراعاة المطابقة بين النظيرين
مع عدم اقتضاء ما له لانهما من المناسبات المجوزة للتقييد فيتساقطان مع التنادي و
يرجع الى اصل الاطلاق ومع انه قد عرفت ما به يتم الاحتجاج وكذلك قوله ع ان لم تشترط كان
تزويج مقام يدل باطلاقه على ان الدوام يترتب على مجرد انتفاء شرط الايام وفي بعض
النسخ اذا لم تشترط فيكون عاماً لا ان المستفاد منه عرفاً فيعم صورة ارادة المتعة على ان
السؤال عن ترك ذكر شرط الايام في العقد الذي جرى فكن بقوله ع تقول اتزوجك متعة ولا
كلام في انه عقد المتعة فقوله ع هو اضر عليك يعني ترك الاجل في عقد المتعة وكذلك قوله ع
ان لم تشترط معناه ان لم تشترط الايام في عقد المتعة كان تزويج مقام وهذا ظاهر لا ستر
به ولهذا حكم الشهيد ره بانها لا تقبل التاويل ومثله القول في الرواية الاخيرة فان الاشارة
في قوله ع ذاك اشد عليك الى ما ذكره السائل بقوله اتزوج المراة متعة مرة مبهمة فانه عقد المتعة
بدون الاجل سواء كان المراد ذكر المرة مجردة عن ذكر الاجل المضبوط في العقد على ما هو
الظاهر او كان المراد بالمرة المبهمة العقد عليها من غير ذكر الاجل كما في شرح النافع او كان المعنى

اني اتزوج مرة من المرات المراة متعة مبهمة اي من غير ذكر مدة كما افاده في ملاذ الاخيار وفي
بعض النسخ مدة مبهمة ولا يذهب عليك ان فيهما نصاً صريحاً ايضاً بانه ينعقد دائماً بحسب الواقع لانه
ح لا يقدر ان يطلقها الا طلاق السنة ولا يجوز له ان يطلقها الا على طهر وشاهدين فلا
وجه لحملهما على انعقاد الدائم بحسب الظ وما قاله التقي المتقي قوله ع بانه اي دائم بحسب الواقع
كما فهمه اكثر الاصحاب ويحكم بانه يحكم عليه ظاهراً كما في سائر الاقارير لان ما قصد لم يقع وما
وقع لم يقصد مختص بالرواية الاولى ولا ذنب في انه فيها بعيد جداً وان ما علله به لا يوجب صرفها
عن ظاهرها على ما فهمه الاكثر مع انه لا قائل به ظاهراً وقد يق اذا لم يذكر الايام زعماً للدوام
ولا يثبت العقد الا على ما زعمه لانها لم ترض به الا على ذلك وانما الاعمال بالنيات وفيه ما
فيه هنا وقد اجاب العلامة عنها بالحمل على ما اذا لم يرد المنقطع وعقد بلفظ التمتع جمعاً بين الادلة
ورده الشهيد بانه لا يجري في الرواية الثانية ونحوها كما مر وحمل الاولى عليه عدول عن الظ
ولا بد له من دليل ولم يوجد لم لا يكون العقد تابعاً للقصد وهو لا يقتضيه لمنع تاثير القصد في العقد
يعني منع تاثير القصد في عقد النكاح من كل وجه قال والسند اجماعنا على ان عقد النكاح اذا
تضمن شروطاً فاسدة صحيح مع بطلان الشروط المقصودة فسبب الانعقاد وهو الايجاب و
القبول موجود غايته انضمام قصد المنقطع وهو غير مؤثر كالشروط الفاسدة وقوله الدائم
غير مقصود قلنا قصد المنقطع يستلزم قصد مطلق النكاح الصالح للدائم انتهى والظ انه
لم يرد منع تبعية العقد للقصد مطلقاً كما فهمه السيد واورد عليه في شرح النافع ان كون العقود
تابعاً للقصود مسلم عند الجميع فكانه من قبيل المجمع عليه بل المراد منع تبعية خصوص النكاح له
من جميع الوجوه ومنع تاثيره فيه بناء على عدم تسليم كونه مجمعاً عليه على هذا الوجه والمسلم التبعية
في الجملة لاتفاق اصحابنا الا من شذ على ان قصد النكاح المقيد بالشرط الفاسد كاف عن قصد
مطلق النكاح مع انه لم يقصد الى النكاح الا مقيداً بالشرط فاندفع ما اورد ايضاً من ان قصد
المنقطع لا يستلزم قصد مطلق النكاح اذ الموجود في ضمن المقيد حصة من المطلق مقومة له

لاتمام المهية لان المراد انا لا نم اشتراط الزايد على هذا القدر في الصحة فكما جاز الاكتفاء في
المتضمن للشرط الفاسد بقصد المقيد في صحة المطلق فلم لا يجوز الاكتفاء به ههنا ولا يتوجه
عليه ايضا ان الحكم بصحة العقد اذا لم يكن مقصودا او كان المقصود خلاف ما تضمنه اللفظ يحتاج
الى دليل ومعه لا يلحق به غيره لانه قياس لعدم كونه في مقام الاستدلال والحاق ما نحن فيه بالفرض
المذكور بل المراد انما ذكره العلامة من ان الجمع بين الادلة يقتضي صرف الرواية عن ظاهرها
انما يتم اذا ثبت كون العقد تابعا للقصد مطلقا حتى يقال لخرج ما خرج بالدليل فيبقى الباقي و
يلزم منه الحكم بعدم انعقاد الدوام بدون قصده بخصوصه وذلك ممنوع لجواز الاكتفاء فيه بالقصد
في الجملة كما استفيد من الروايات المذكورة وغيرها مع انتفاء ما يعارضها من الاخبار وغيرها و
وجود ما يعاضدها من الروايات الصحيحة المعتبرة التي اشتهر العمل بها بين الاصحاب فقد روى
الشيخ في الصحيح عن محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال قضى علي ع في رجل تزوج امراة واصدقته هي
شرطت عليه ان بيدها الجماع والطلاق قال خالفت السنة ووليت حقا ليست باهله فقضى
الفقه ان على الرجل الصداق وبيده الجماع والطلاق وذلك السنة وفي الرجل يتزوج المراة الى اجل
مسمى فان جاء بصداقها الى اجل مسمى فهي امراته وان لم يات بصداقها الى الاجل فليس له عليها سبيل
وذلك شرطهم بينهم حين انكحوه فقضى للرجل ان بيده بضع امراته واحبط شرطهم وفي رجل تزوج
امراة وشرط لها ان هو تزوج عليها امراة او هجرها او اتخذ عليها سرية فهي طالق فقضى في ذلك ان
شرط الله قبل شرطكم فان شاء وفى لها بما شرط وان شاء امسكها واتخذ عليها ونكح عليها وروى الكليني
والصدوق ما يقرب منها باسناد يجري مجرى الصحيح وعن زيد بن علي عن ابائه عن علي عليهم السلم ان امراة
اتته ورجل قد تزوجها ودخل بها وسمى لها مهرا وسمى لمهرها اجلا فقال له ع لا اجل لك في مهرها اذا
دخلت بها فاد اليها حقها وسئل ابو جعفر ع عن النهارية يشترط عليها عند عقدة النكاح ان ياتيها
متى شاء كل شهر او كل جمعة يوما ومن النفقة كذا وكذا قال ليس ذلك الشرط بشيء ومن تزوج امراة
فلها ما للمراة من النفقة والقسمة الحديث الى غير ذلك مما يدل على الاكتفاء في عقد النكاح بالقصد

في الجملة وعدم تاثير المقاصد الخارجة المنضمة وكذلك ما يدل على عدم تاثير ذكر الشرط قبل
العقد فضلا عن قصده من الروايات الكثيرة المطابقة لصدر موثقة ابن بكير وقد تقدم بعضها
كموثقة محمد بن مسلم فانه يفهم منها عدم تاثير قصد الشرط وان وقع التلفظ به قبل العقد على
ان الظاهر ان المراد منها شرط الايام كما اشرنا اليه وعن ابي عبد الله ع اذا اشترطت على المراة
شروط المتعة فرضيت بها واوجبت التزويج فاردد عليها شرطك الاول بعد النكاح فان اجازته
جاز وان لم تجز فلا يجوز عليها ما كان من الشرط قبل النكاح قال في الوافي والبعد يشمل المع
لانه في مقابلة القبل وقد سبق القول فيه وبالجملة لا خلاف في انه لا حكم لما يذكر قبل العقد
من الشروط مطلقا فكيف بمجرد قصده فلا يقع ما قصد بل يظهر منه وقوع ما لم يقصد كما يظهر
ذلك مما تقدم فكيف يجترا على الحكم ببطلان العقد بمجرد استبعاد وقوع ما لم يقصد اذ ليس
له دليل في الاخبار قطعا ولهذا لم يقع الخلاف فيه الى عصر العلامة الا من ابن ادريس
في خصوص لفظ التمتع وكيف يستبعد ذلك مع وجود نظيره في الشرع وشهادة تلك الروايات
وغيرها بوقوع ما خالف القصد كثيرا وعدم انكار الاصحاب لها واي استبعاد في ان يجعل
الشارع لفظا سببا لامر طوعا او كرها لانه من خطاب الوضع اما سمعت الى قولهم
ان الاصل في العقود سيما النكاح الصحة قال المحقق في نكت النهاية الوجه في ذلك
ان الايجاب والقبول في عقد النكاح سبب الانعقاد وقد اجمعنا انه لو تزوج وشرط
شروطا باطلة صح النكاح وبطلت الشروط وذلك يدل على ان القصد لا يؤثر في العقد فاذا
تجرد الايجاب والقبول عن الاجل صار دائما وان قصد المنقطع لان القصد لا اثر له مع
وقوع الايجاب والقبول الصحيحين انتهى فظهر ضعف القول بالبطلان وان الاقوى ما هو
المشهور من ترتب الدوام على الايجاب والقبول المجرد عن الاجل بدون تاثير القصد فيه على
ما يستفاد من تضاعيف الروايات ولا يقدح فيه احتمالها لارادة الدوام او حملها على ما
اذا لم يرد المنقطع ونحو ذلك من الوجوه الضعيفة وان فرض تطرقها اليها لان مبنى التمسك

بها ومنها الاحتجاج بامثالها على العمل بالظواهر ولا شك فى ظهورها فيه واستبان من ذلك ان
ان دلالة تلك الاخبار على المشاذع فيه بدون توسط دلالتها على الانقلاب قطعية اذ لا
ريب فى ان المستفاد منها ان النكاح والتزويج بدون الاجل مع ارادة الدوام دائم
بحسب الواقع وانه ان ترك شرط الايام فى عقد الدوام كان تزويج مقام البتة ولذلك
لم يكن لها من ذهب الى البطلان ادلا ينفيها ما ذكروه من التوجيهات كما اطلعت عليه ولزم من
ذلك دلالتها على صحة الاكتفاء فى العقد الدائم بقصد الدوام مع ترك الاجل بدون الحاجة
الى التقييد به قطعا وذلك مما اردناه فهى دالة على المقصد من وجهين فافهم وبهذا يظهر ان
مجرد عدم الاطلاع على كون النكاح او التزويج حقيقة لغوية او شرعية فى النكاح الدائم
والتردد فى كفاية القصد والارادة فى التعيين لا يقتضى التقييد بناء على جواز حصول العلم
بالانعقاد بالصيغة المجردة عن القيد لوجود دليله من الاجماع والاخبار وعدم حصول العلم بكونه
حقيقة فى الدائم لانتفاء الدليل عليه مع انك قد عرفت ان ما يدل على صحة تلك الصيغة يدل
على كفاية قصد الدوام عند ترك الاجل للتعيين بل على كونه حقيقة فيه تنبيه لا ريب فى ان
العقود اسباب شرعية لامور مطلوبة لا تحصل بدونها فيقتصر فيها على ما علم كونه سببا شرعا
بل يجب الاقتصار فيها على ذلك على ما ذكره جماعة من الاعلام خصوصا النكاح فان امر الفروج
مبنى على الاحتياط التام فنى الصحيح عن ابى عبد الله ع امر الفرج شديد ومنه يكون الولد ونحن
نحتاط وقال الباقر ع لا تجامعوا فى النكاح على الشبهة وروى الصدوق والشيخ باسناد لا نقص
عن الصحاح عن ابان عن علاء بن سيابة عن ابى عبد الله ع ان النكاح احرى واحرى ان يحتاط فيه
وهو فرج ومنه يكون الولد ولانه نوع عبادة والفاظ العبادات متلقاة من الشارع على الحيل
ولا شك فان فيه شوبا من العبادات المتلقاة من الشارع على ان الاصل تحريم الفرج فيستصحب
الى ان يثبت سبب الحل وهو الثابت شرعا دون المختلف فيه على ما فى شرح القواعد والذى علم
وقوعه من صاحب الشرع ع هو العقد بلفظ العربى الصحيح دون الحرف والملحون ولذلك يشترط كون

اللفظ عربيا بصورته كما يشترط كونه كذلك بمادته فان المنقول عن الشارع منه كذلك فلا بد
من الوقوف على ما اطبق على صحته ائمة العربية وشهد بها تتبع موارد الاستعمال واجمع على
سببيته فقهاء الاصحاب سيما من وكل اليه العقد اقتناء لليقين واقتفاء بالسلف الصالحين
مع ان جواز العقد بغير العربية لمن يعجز عنها مع عسر التعلم عادة اجماعى وفى شرح النافع اتفاق
الاصحاب ظاهرا على جواز الترجمة ممن لا يحسن العربية وانه لا يجب عليه التوكيل فى العقد
العجب ممن يتكلف على الناس بالحرف والملحون ولا يبالى بمخالفة الوفاق والمشهور ولا يرخص المتعاقدين
لمباشرة غير العربية وانه كثيرا ما يصادف الاجماع ثم اذا انبه على شىء يقول ان هذا الشىء عجاب
يتعلل تارة بانه لا ضرر فيه ويعتذر اخرى بانه اى مفسدة تعتريها ولا يدرى ان العربية مما
لا يرتضى فيه غير السماع ولا يجرى فيه الاجتهاد ولا يتطرق اليه الاختراع وان توقيفية
العقود تقتضى الجمود على النصوص وعدم التخطى عن مقتضاها على الخصوص فان من يزاول ما
تعارف من العقود ويحاول بالتصرف والتحريف استدراك الاحتياط بمراحل عنه وعن الصواب
فالاولى التاسى بالعقود المنقولة عنهم عليهم الصلوة والسلام فى كل باب لانها جامعة بين ما
اتفق عليه ائمة العربية وفقهاء الاصحاب فمن ذلك ما رواه الكلينى والشيخ فى الصحيح عن محمد بن
مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال جاءت امراة الى النبى صلى الله عليه واله فقالت زوجنى فقال
رسول الله صلى الله عليه واله من لهذه فقام رجل فقال انا يا رسول الله زوجنيها فقال ما
تعطيها فقال ما لى شىء فقال لا فاعادت فاعاد رسول الله صلى الله عليه واله الكلام فلم يقم
احد غير الرجل ثم اعادت فقال رسول الله صلى الله عليه واله فى المرة الثالثة اتحسن من القران شيئا قال
نعم قال قد زوجتكها على ما تحسن من القران فعلمها اياه وفى معنا ذلك خبر سهل الساعدى المشهور
بين الخاصة والعامة رواه كل منهما فى الصحيح وهو ان امراة اتت رسول الله صلى الله عليه واله
وقالت يا رسول الله وهبت نفسى لك وقامت قياما طويلا فقام رجل وقال يا رسول الله
زوجنيها ان لم يكن لك فيها حاجة فقال ما عندى الا ازارى هذا فقال رسول الله صلى الله

عليه وآله ان اعطيتها ازارك جلست لا ازار لك التمس ولو خاتما من حديد فلم يجد شيئا فقال
رسول الله صلى الله عليه وآله هل معك من القرآن شيء قال نعم سورة كذا وسورة كذا سور
سماها فقال رسول الله صلى الله عليه وآله زوجتك بما معك من القرآن قال ره وفيه
دلالة على احكام كثيرة اذ المعلوم وقوع ذلك التزويج بالمنقول وغيره ليس بمعلوم والاصل
عدمه ولان العامة والخاصة رووا الخبر بطرق مختلفة والفاظ متغايرة ولم يتعرض احد منهم
لوقوع العقد او قبول الزوج بعد ذلك والظن يغلب على عدم وقوعه والا لنقل قال ولا
ضرورة لنا الى العمل بالظن مع وجود الاصل الدال على عدمه قلت وفيه دلالة على عدم توقف
الدائم على التقييد بالدوام وعلى عدم الحاجة الى الجمع بين الانكاح والتزويج مطلقا
سواء عطف احدهما على الاخر كقولهم انكحت وزوجت فلانا فلانة او ذكر كل من الصيغتين
على حدة مضافا الى انتفاء الخلاف في الاكتفاء في الايجاب باحدهما كما صرح به في التذكرة و
شرحي القواعد والشرايع وغيرهما وعلى عدم استقامة اضافة النفس اليها او الى الرجل كما
يقال انكحت نفسي موكلتي من نفسك على ما سنبينه شرحا ان شاء الله تعالى وعلى عدم
اضافة لفظ الصداق عليه كقولهم على صداق خمسين وان الصواب انكحتكها على خمسين
كما يشهد له غيرها قال ابو عبد الله ع ان عليا ع تزوج فاطمة على جرد ثوب الحديث وقال ع
زوج رسول الله ص عليا فاطمة عليهما السلم على درع حطمية وعن امير المؤمنين عليه السلم قال في
المرأة تتزوج على الوصيف وسئل ابو عبد الله ع عن رجل تزوج امرأة على جارية وعن رجل
تزوج امرأة بالف درهم وعن رجل تزوج امرأة على بستان وعن ابي جعفر ع في رجل تزوج امرأة
على سورة وعن ابي الحسن ع في رجل تزوج على عبد وامرأة الى غير ذلك من الاخبار المتضمنة
لدخول الجار على ما جعل صداقا بدون اضافة لفظ الصداق والمهر فيعلم ان الاستعمال الفصيح
الجاري على اسلوب كلام العرب كذلك وفيها دلالة ايضا على عدم لزوم التوصيف بالوكالة
فان قول المرأة زوجني توكيل له صلى الله عليه وآله ولم يقل صلى الله عليه وآله زوجتك موكلتي

ولا ضرورة الى جعل ذلك من خصايصه ولا الى انه بالولاية العامة المستفادة من قوله تعالى
النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم كما ذكره بعض الاعلام وعلى تأخير الصداق وعدم استقامة عده
كما يصنعه المتصنعون للاحتياط واي ليس من الاحتياط في شيء بل الاحوط خلافه تبعا للنص
سيما في عقد المتعة وعلى تقديم الزوج على الزوجة بدون توسط الحرف ومن العقود المأثورة
ما روي عن امير المؤمنين عليه السلم انه قال لامرأة الك ولي قالت نعم هؤلاء اخوتي فقال
لهم امري فيكم وفي اختكم جائز قالوا نعم فقال علي ع اشهد الله واشهد من حضر من المسلمين اني
قد زوجت هذه الجارية من هذا الغلام باربعمائة درهم والنقد من مالي فان فيه ايضا دلالة
على عدم الحاجة الى الوصف بالوكالة لانه ع استأذن منهم في حق اختهم بعدما قال الها الك
ولي وظاهر انه كان برضى منها وعلى تأخير الصداق وعدم الحاجة الى التقييد بالدوام واضافة
النفس والصداق وعطف النكاح على التزويج الا انه يستفاد منه تقديم المرأة على الرجل
بعد دخول من عليه وهذا استعمال شائع فمن ذلك ما في الكافي والامالي والخصال ومعاني
الاخبار من ان ملكا قال له ص بعثني الله ان ازوج النور قال ممن قال فاطمة من علي وفي كشف
الغمة لتزوج النور من النور فقال النبي ص من ممن فقال ابنتك فاطمة من علي بن ابي طالب ع
فزوج النبي ص فاطمة من علي وقد تكرر نظير ذلك في المناقب وغيرها فعن ابن مسعود ان النبي ص
قال ان الله تعالى امرني ان ازوج فاطمة من علي وفيها نزل جبرئيل على رسول الله ص فقال ان
الله تعالى يأمرك ان تزوج فاطمة من علي وفي الامالي والعيون نادى مناد من تحت العرش الا
اني اشهدكم اني قد زوجت فاطمة بنت محمد من علي بن ابي طالب ثم نادى مناد الا اني قد زوجت
لحب النساء الى من احب الرجال الي وقد يقع ذلك في النكاح ايضا كقولها له ص ان سيدي اشتراني
فاولدني ولدا ثم اعتزلني فانكحني من عبده كما في نظائره مما يتعدى الى اثنين اذ اقدم الثاني منهما
نحو بعت الدار من زيد واما مع تقديم الرجل فادخالها نادر جدا وفي الدعاء اللهم زوجني من الحور
العين ومن الحور العين برحمتك فزوجنا ولا شاهد فيه لظهور التبعيض كما في قوله تعالى ولقد

جاءك من نبأ المرسلين وفى المناقب ان الله زوج عليا من فاطمة ولما اشهد الله على تزويج على
من فاطمة ولعله من الرواة او بعض النساخ لما سمعت قال الفراء قول الفقهاء زوجته منها
لا وجه له الا على قول من يرى زيادتها فى الواجب ويجعل الاصل زوجته بها ثم ابدل على
مذهب من يرى ذلك ولا يخفى ان ما ذكر من الوجهين يجرى فى قولنا زوجها منه لان من جوز
زيادتها فى الواجب مطلقا كالاخفش والكسائى وهشام وغيرهم من الكوفيين لا يفرق بين نقلا
الرجل وناجين مع السماع كما ان من خص من البصريين زيادتها بغير الواجب كالنفى والنهى و
الاستفهام بشرط دخولها على النكرة يجوز زيادتها فى ثانى اعطيت وفى اوله نحو ما اعطيت
من درهم احدا وما اعطيت من احد درهما كما صرح به بعضهم ويحتمل ان يكون بمعنى الباء قال
يونس فى قوله تعالى ينظرون من طرف خفى ولعله المراد من الابدال ولك ان تجعله اصلا
كما فى شكرته وشكرت له الا انه فرع تساوى الاستعمال كما يانى ولعل الاولى ان يكون مبنيا على
التضمين كانك قلت زوجتها اياه متمكنة منه او مكنتها منه مزوجة او قربتها منه ونحو على ما
هو الضابط فى باب التضمين قال ابن هشام قد يشربون لفظا معنى لفظ فيعطونه حكمه ويسمى ذلك
تضمينا وفائدته ان تودى كلمة مودى كلمتين الا ترى كيف رجع معنى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم
الى قولك لا تضموها اليها اكلين كما افاده الزمخشرى فائدة فيها اكمال من الافعال المتعدية
لاثنين ما يحمل الثانى منهما على الاول كافعال القلوب وما يجرى مجريها مما يدخل على المبتدا و
الخبر وهى لا تتعدى فى الحقيقة الا الى مفعول واحد لا لكون الثانى حالا كما زعمه الكوفيون بل
لان المعلوم فى علمت زيدا قائما انما هو قيام زيد فان المعنى علمت قيام زيد ومنها ما لا يحمل
ثانى المفعولين فيها على اولهما نحو البست زيدا ثوبا مما يتوقف تعقله على المفعولين ولا حصر
لهذا النوع من الافعال قال نجم الائمة وباب كسوت واعطيت متعد الى مفعولين حقيقة
لكن اولهما مفعول هذا الفعل الظاهر اذ زيد فى قولك كسوت زيدا جبة واعطيت زيدا جبة
مكسو ومعطى وثانيهما مفعول مطاوع هذا الفعل اذ الجبة مكتساة ومعطوة اى ماخوذة وكذا

نحو احفرت زيدا النهر زيد محفر والنهر محفور وليس انتصاب الثانى بالمطاوع المقدر
كما قال بعضهم اى احفرته فحفر النهر لانك تقول احفرته النهر فلم يحفر بل انتصاب
المفعولين بالفعل الظاهر لانه متضمن لمعنى الحمل وذلك الفعل المطاوع اى حملته على
ان يكتسى الجبة ويعطوها ويحفر النهر ثم ان هذا النوع على قسمين ايضا القسم الاول
ما لا يدخل حرف الجر على المفعول الثانى كما فى البست زيدا جبة واعطيته درهما ومنه قولنا
انكحتكها فان معناه حملته على ان ينكحها فنكحها والاصل فى هذا القسم تقديم ما هو فاعل
فى المعنى من المفعولين كما صرح به ائمة العربية كزيد فانه لابس والجبة ملبوسة واخذ
للدرهم الماخوذ والرجل ناكح وهى منكوحة وقد يجب ذلك عند ارادة الحصر كقولك ما
انكحتك الا زينب ولخوف اللبس كما فى اعطيت العبد الجارية واكفلت زيدا عمروا وقد
يمتنع للحصر نحو ما البست الجبة الا زيدا او لغيره تقول اسكنت الدار بانيها واعطيت
الدرهم صاحبه وانكحت الجارية مالكها وما خلا عن سببا الوجوب والامتناع فجائز ان يخالف
الاصل على ما نص عليه ابو حيان نحو كسوت ثوبا زيدا وعلى الاصل قوله تعالى حكاية عن
شعيب انكحك احدى ابنتى وعن ابى جعفر عليه السلم فى الرجل ينكح عبده امته قال يجزيه ان يقول
قد انكحتك فلانة وعلى خلاف الاصل مع كون ما قدم ضميرا متصلا قوله عليه السلم اذا اشتراها
غير الذى كان انكحها اياه فان الطلاق بيده وان انكحها اياه نكاحا جديدا فالطلاق الى
الزوج وفى رواية محمد بن قيس قضى فى سرية رجل ولدت لسيدها ثم اعتزل عنها فانكحها
عبده وفى امراة انكحها اخوها رجلا ثم انكحها امها بعد ذلك رجلا والقسم الثانى ما يستعمل
متعديا الى الثانى بالحرف تارة ومجردا عنه اخرى نحو احترت زيدا من الرجال واستغفرت
الله من الذنب وامرت زيدا بالخير وسميت ولدى باحمد وكنيته بابى الحسن وزوجته
بامراة فيجوز الحذف من هذه فيتعدى الفعل الى مفعولين ويجرى مجرى اعطيت فى الظاهر
كذا فى الارتشاف ويظهر منه ان الاصل فيه التعدية الى الثانى بالحرف على ما وقع فى قوله

تعالى وزوجناهم بحور عين فيكون فى قوله تعالى زوجناكها وقولنا زوجتكها منصوبا بنزع
الخافض كما قالوا فى قوله تعالى واختار موسى قومه ويجوز ان يكون مبنيا على تضمين المتعدى
بالحرف ما يتعدى بنفسه فاذا ضمن زوجته معنى انكحته وحو يتعدى الى الثانى بنفسه كما
يقال ان اصل امرتك زيدا الخير امرتك بالخير فضمن امرتك معنى كلفت فتعدى الى الثانى بنفسه
وقد يقال الاصل فيه التعدية الى الثانى بنفسه والباء للتضمين قال البيضاوى وغيره
زوجناهم بحور عين قرناهم بهن ولذلك عدى بالباء قال بعضهم ان استغفر ليس اصلها التعدية
الى الثانى بحرف الجر بل الاصل ان يتعدى اليه بنفسه وتعديته بمن انما هو بتضمينه طلب التوبة
والخروج من الذنب وفى مجمع البحرين زوجت فلانا امراة يتعدى بنفسه الى اثنين فتزوجها
لانه بمعنى انكحته امراة فنكحها وما ذكر يونس من انه ليس من كلام العرب تزوجت بامراة محمول
على ان الاصل فيه التعدية الى الثانى بنفسه والا فانكار استعمال زوجته بامراة فتزوج
بها مع كثرته ووقوعه فى الفصيح من الكلام باطل وقد جوز الاخفش وغيره زيادتها فى مثله
مما ليس نفيا ولا ما يجرى مجراه كقوله تعالى وجزاء سيئة بمثلها اى مثلها وقال الشاعر
نضرب بالسيف ونرجو بالفرج قال ابن مالك وكثرت فى مفعول عرف وشبهه وقلت
زيادتها فى مفعول ذى مفعولين نحو تسقى الضجيع ببارد بسام وتبعه ابن هشام فى المغنى ويحتمل
ان يكون كل منهما اصلا كما يقال فى شكرته وشكرت له ونصحته ونصحت له قال فى الارتشاف
لما تساويا فى الاستعمال صارا قسما برأسه وكيف كان فالاصل فيهما ايضا تقديم الرجل غالبا
قال ابو حيان اذا وجد مفعولان واحدهما فاعل فى المعنى او مقيد بحرف فالاصل تقديم
ما هو فاعل فى المعنى وتقديم ما ليس مقيدا بالحرف وعلى الاصل ما مر من قوله تعالى زوجناكها
وفى حديث حواء قال الله تعالى لآدم قد زوجتكها وقال ابو عبد الله عليه السلام ما من مؤمنين
بنكاح حلال حتى ينادى مناد من السماء ان الله قد زوج فلانا فلانة ومن تقديم المرأة مع
كونها ضميرا متصلا قول ابى عبد الله ع ان فلانة قالت زوجنى فلانا وزوجها ممن ترضى وسأل الفضل

يسأل عن المرأة العارفة هل ازوجها الناصب قال هل ازوجها غير الناصب والعارف ومن
تقديمها بدون ذلك قول الصادق ع منعنى ان ازوج بعض خدمى غلامى لذلك وقال ع اذا
كنت زوجت امتك غلامك نزعتها منه اذا شئت وقال ع اذا كانت للرجل امة زوجها مملوكه
فرق بينهما اذا شاء. **فائدة** اذا اتحد الفاعل والمفعول يعبر عن المفعول بلفظ النفس
فى غير افعال القلوب فيقال ضربت نفسى وضربت نفسك ولا يقال ضربتنى ولا ضربتك كما
يقال علمتنى ورأيتك قال ابن الحاجب فى الايضاح غير افعال القلوب قل ان يكون فى الوجود
فاعله ومفعوله لشىء واحد فلذا كرهوا ان يأتوا بالضمير لهما وان كان هو الاصل فيسبق الى
الوهم انهما مختلفان قضاء بالاكثر فيقع اللبس فعدلوا عنهما الى لفظ النفس ليكون ايذانا
باتحادهما لما فيه من زيادة لفظ ليس فى المضمر وكذلك اذا اتحد الفاعل والمفعول اسمين
ظاهرين قال الرضى ره لا تقول ضرب زيد زيدا وانت تريد ضرب زيد نفسه ولم تقولوا
ضربتنى ولا ضربتك وان تخالفا لفظا لاتحادهما معنى واتفاقهما من حيث كون كل واحد
منهما ضميرا متصلا فقصد مع اتحادهما معنى تغايرهما لفظا بقدر الامكان فمن ثم قالوا
ضرب زيد نفسه فصار النفس باضافته الى ضمير زيد كانها غيره لغلبة مغايرة المضاف
للمضاف اليه فصار الفاعل والمفعول فى ضرب زيد نفسه مظهرين متغايرين فى الظاهر
هذا كلامه ويعلم منه ان الاصل عدم الاتيان بالنفس وانه مقصور على السماع فى موضع
مخصوص لعلة خاصة وانه اذا كان الفاعل والمفعول مظهرين متغايرين فى الحقيقة لا يضاف
النفس اليه تقول ضربت زيدا وبعت عمروا ولا يقال بعت نفس عمرو وضربت نفس زيد
اذ لا يفهم من زيد الا نفس زيد كما ذكره نجم الائمة ره فلا يصح قولهم انكحك نفس موكلتى
قياسا على قولها انكحتك نفسى مما اتحد فيه الفاعل والمفعول ولم يفرقوا بين الموضعين
فان قولهم انكحت نفس موكلتى تغاير فيه الفاعل والمفعول كقولك ضربت زيدا وعليه جرى
قوله صلى الله عليه واله زوجتكها وقوله صلوات الله عليه واله قد زوجت هذه الجارية

من هذا الغلام و قوله ع يجز بان يقول قد انكحتك فلانة ولم يقل ع زوجتك نفسها او نفس هذه الجارية
او انكحت نفسك فلانة لتغايرهما بخلاف ما اذا اتحدا فيعبر بالنفس من غير فرق بين التزويج و
غيره وعليه قوله تعالى وامراة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي وحمد الله نفسه وقد اجر موسى
نفسه وقال ع وانا انهى عنهما نفسي فانى انهى نفسى وفي الحديث لا ينبغى للمراة ان تعطل نفسها
ولا تمنعه نفسها وتعرض نفسها عليه وتعنى نفسك ولا يواجر نفسه فانه اذا اجر نفسه حظر على
نفسه الرزق فان المراة التى قد ملكت نفسها واذا انت ملكت نفسك ولا مهر للتى دلست نفسها
وفى خصى دلس نفسه وفى الدعاء سميت به نفسك وفى قول خديجة رض زوجتك يا محمد نفسى
وقال الصادق ع فى المتعة تقول لها زوجينى نفسك وقال ع لعمار وله ع جاء رجل الى امراة فسالها
ان تزوجه نفسها فقالت ازوجك نفسى وقال ع لا باس ان تزوج المراة نفسها وكتب المهلب
اليه ع ان امراة كانت معى فى الدار ثم انها زوجتنى نفسها وقال الرضا ع ان شاءت زوجته
نفسها فان زوجته نفسها فاحب له ان يعطيها شيئا وفى الكافى فى امراة قلم ازوجهم نفسى وفيه
فى المتعة انها زوجته نفسها وفى رواية البزنطى فزوجته نفسها وهى مازحة وقال رسول الله
ايما امراة زوجت نفسها عبدا وفى امراة سكرت فزوجت نفسها وفى رجل قال قد زوجتها نفسى
وفى المحاضرات للراغب الاصفهانى قيل لرجل زوجنى امك متعة فقال يا احمق اذا زوجتكها
لم يكن متعة لان المتعة ان تزوج نفسها امراة وامثال ذلك مما لم يتغاير فيه الفاعل والمفعول
فعبر عن المفعول بلفظ النفس كراهة اجتماع الضميرين المتصلين لو قيل زوجتنى ونحو فلا
وجه للتعبير بالنفس عند تغايرهما وتوهم التاكيد فاسد قطعا لانه ليس المقام مقتضيا للتاكيد
مع انه عند افادة دفع توهم التجوز ونحو يقال الحكت موكلى نفسها وقد صرح بعض النحاة بانه
اذا اولى العامل النفس او العين خرجا عن مدلولهما فى التاكيد تقول قاضت نفس زيد وفقئت
عين عمرو وهذا كلامه وذلك كما يقال طاب زيد نفسا ولا يقال طابت نفس زيد بمعناه ولقد
بالغ من اضافها فى القبول بقوله قبلت لنفسى مع انك سمعت العلامة انه قال اذا قال الزوج

قبلت واقتصر صح العقد عندنا و تم وقال الجواد عليه السلم فى حديث تزويج ام الفضل قبلت
ورضيت فلا تكن ممن تحكم قد تلخص لك مما حررنا ان الصواب ان يقال قد انكحتك فلانة
او زوجتكها على خمسين وان شئت قد زوجت زينبا وهذه المراة من هذا الرجل على
خمسين او بخمسمائة وان قيل زوجت جعفرا موكلك زينب موكلتى وانكحت موكلك
فلانا موكلتى زينب على ما علم من الصداق تبعا للمتعارف فلا يقتصر عليه وكذلك
زوجت جعفرا بفلانة بالمهر المعلوم واما ما عداها فقد عرفت انه لا يستقيم الاقتصار
عليها البتة ولا الاتيان بها بعد ما ذكر استطالة وخللا اعاذنا الله تعالى واياكم من كل
سوء هذا فى النكاح المستدام واما المتعة فقد عرفت ان الاجل يميزها عنه وان ذكر
المهر شرط فيها فيقال فيها انكحتك زينب شهرا بخمس وعلى هذا القياس يراد على ما ذكر
فى الدوام الاجل هذا ما بالنظر الى مسلك الاصحاب واما بالنظر الى الروايات فقد اطلعت
على رواية ابان وبمضمونها اخبار اخر وفى بعضها يقول لها زوجينى نفسك متعة على كتاب الله وسنة
نبيه صلى الله عليه واله نكاحا غير سفاح على ان لا ارثك ولا ترثينى ولا اطلب ولدك الى
اجل مسمى وعن ابن ابى عمير عن هشام بن سالم قال قلت كيف يتزوج المتعة قال تقول اتزوجك
كذا او كذا يوما بكذا وكذا درهما واما متعتك فلم اعرف خلافا فى الانعقاد بها الا انه لم يحضرنى
رواية تتضمنه وتبادر الانقطاع منه وكون الاجل جزء مفهومه غير نافع ان لم يضم لان تقييده
بالاجل ح مشكل الا ان يقال المفهوم منه مطلق الاجل وما يقيد به الاجل المعين او يقال
بانه من الفاظ النكاح لغة وشرعا وصالح للنوعين كما مر فيقال عليهما بالاختلاف و
التشكيك ولا عبرة بالتبادر فى العرف العام هذا اذا وقع الايجاب من المراة نفسها واما
لو زوج وليها او وكيلها فيقول زوجتكها متعة ولو قال متعتكها فلا يخ عن تامل لعدم تعرض
الاصحاب لذلك بخصوصه وبالجملة لم يثبت شرعا ولا لغة ان هذه اللفظة معناها جعلتها
متعتك مع احتماله فالاقتصار على التزويج والنكاح احوط واولى مع ما فى تعديته التمتيع

بنفسه او بالبناء او يمين بالنظر الى كل من المتن او حين عند ما حصر من الاشتباه فى الحديث القدسى
انى غفرت للمتمتعين من امتك من النساء وقال الرضا عليه السلم يتمتع من الحرة المؤمنة وقال
محمد بن مسلم سالته عن الجارية يتمتع منها الرجل وقال زرارة هل يجوز ان يتمتع الرجل من
المراة الحديث وفى بصائر الدرجات ان شاءت تمتعت منها الا انه لا يلزم مو افقة التمتع
للتمتع والاستمتاع فى قوله تعالى فما استمتعتم به منهن وفى الحديث لهو المؤمن فى ثلثة
التمتع بالنساء الحديث وقال ابو عبد الله ع لا باس ان يتمتع الرجل باليهودية والنصرانية
وقال ع لا باس بان يتمتع الرجل بامة المراة بغير اذنها فاما امة الرجل فلا يتمتع بها الا
بامره وفى قرب الاسناد عن على بن جعفر قال سالته عن رجل تحته امراة متمتعة وفى الكافى
روى انه لا يجوز ان يتمتع الامة على الحرة وذلك كله فى التفعل فحمل التفعيل عليه قياسا
على التزويج والتزويج مردود سيما فى العقود وخصوصا النكاح وكذا حمله على الاستفعال
ومن هنا يظهر ان الاولى بالنظر الى المتعاقدين ايضا الاعراض عند الى ما لا اشتباه فيه من النكاح
والتزويج المقيد بالاجل ان لم يستحسن الاتيان بخصوصها فى النصوص فى مقام التعليم على ما عرفت
بناء على الاستدلال بما هو الجامع بين ما اجمع عليه الاصحاب وشهدت بصحته الاخبار نظرا
الى انه مقتضى الجمع بين هذه النصوص وساير الاخبار التخيير فلا يكون العامل بها رادا لهذه
تاركا لها فتامل فيه **ختام** اختلف الناس فى صيغ العقود كبعت وانكحت فقيل انها باقية
على الاصل من الاخبار فان معنى بعت مثلا هو الاخبار عما فى نفس البائع من قطع التعلق عن
المبيع وصيرورته متعلقا بالمشترى وهو حالة نفسانية كالارادة والكراهة وامثالهما فاذا قال
بعت مثلا فان قصد الحكاية عن وقوع هذه الحالة فى نفسه فهو خبر ومدار هذا المذهب على
ان حقيقة البيع وغيره هى هذه الحالة النفسانية لكن الشارع جعل الاخبار مناطا للحكم بها
ولحوق الاثار لها لكونه مخفيا غير منضبط بحسب اللفظ وان قصد التعبير عن هذه الحالة بهذه
الصيغ بان معنى هذه الالفاظ هذه الحالة لا الحكاية عن وقوعها فهى انشاء قطعا كما قيل وقد

يقال ان الفرق بين الانشاء والاخبار عما فى الذهن دقيق جدا وتحقيقه ان الانشاء معناه حدوث
البيع بهذا اللفظ والاخبار معناه حدوث البيع عما فى الذهن من الكلام النفسى لا ايقاعى الذى
عبر عنه بهذا اللفظ فان قيل فعلى هذا يتحد الواقع والنفسى الذى هو مدلول الكلام فيمتنع
المطابقة التى هى الصدق قلت يتغايران بحسب الاعتبار وهو الاضافة الى اللفظ وعدمها
فتلك النسبة القائمة بالنفس من حيث انها مدلول اللفظ مطابقة لها لامن هذه الحيثية
بل من حيث هى ثابتة فى النفس وقال بعض المحققين حاصله انه اذا كان المعنى الاخبارى
اخبارا عن حدوث البيع مثلا فى الذهن فى الحال فيجب مطابقة هذه النسبة النفسية التى
هى حصول البيع فى الذهن الكاين فى النفس للنسبة الخارجية التى هى ايضا حصول
البيع فى الذهن بذلك الحصول المفروض لا بحصول اخر فيتحد الواقع والنفسى فاجاب بتغاير
الاعتبارين وهذا كما اذا قيل حصل زيد فى ذهنى والمراد الحصول الذى فى ضمن تصور مدلول
هذه القضية لا حصول اخر قال والحق فى بيان الفرق ان يقال فى صورة الانشاء يكون لها
معنى بديهى انشائى اذا عبر عنه يعبر بحدوث البيع مثلا وفى صورة الاخبار يكون اخبارا عن
حدوث البيع مثلا فى ذهنه فتدبر والمشهور انها منقولة شرعا عن معناها الاخبارى الى الانشاء
ايقاع البيع ونحوه بهذا اللفظ كقولك غفر الله لك ورحمك الله واحتج عليه بصدق حد
الانشاء بمعنى الكلام عليها لانها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية فان بعت لا يدل على
بيع اخر غير البيع الذى يقع به وبانه لا توجد فيها خاصية الاخبار وهو احتمال الصدق والكذب
اذ لو حكم عليها باحدهما كان خطأ قطعا وايضا فانا نقطع بالفرق بينه خبرا وانشاء ولذلك
لو قال للرجعية طلقتك سئل فان اراد الاخبار لم يقع طلاق اخر وان اراد الانشاء وقع
الى غير ذلك من الوجوه الضعيفة التى لا تسمن من جوع وقد ظهر ضعفها مما سبق فانها مبنية
على عدم كون بعت مثلا اخبارا عن بيع اخر واقع فى الخارج والحكم بخطأ التكذيب لو سلم مبنى
على كونه خبرا يعلم صدقه بالضرورة كما اذا اخبر بان فى ذهنه صورة زيد فانها فى ذهنه البتة

وهذا لا ينافى احتماله الكذب بحسب هيئته ولا يعتبر فى الخبر انه بد من ذلك كما صرحوا به وقد عرفت الفرق
بينهما اخبارا اعماً فى الخارج وعماً فى الذهن فان المسلم مطلق الفرق ولا نم كونه فى احد الاستعمالين
خبرا وفى الاخر انشاء فانه اول المسئلة فتامل واطلب التفصيل من مظانه وما يقال من انه لو
كان خبرا كان ماضيا فيجى ابرازا نحنا وانه اخبار عما فى الذهن فى الحال او نحن دانه لا يفهم منه
الزمان اصلا وان كان تحققه فى الحال قال جمال المحققين ودعوى الاتفاق على انه لم يرد
عليه ما يفضى الى غير الانشاء ممنوع بل يمكن ان يقال لما كان الفرق بين الانشاء والمعنى الخبرى
المذكور دقيقا جدا فقد خلط بينهما وانما المتفق عليه عدم ورود ما يفضى الى غيرهما
فتامل والحاصل انه لم نظفر بمن ادعى نصا على تعين قصد الانشاء فكيف الاطلاع عليه ولا
يعلم ان العقود الماثورة كيف وقع لانه امر باطنى لم يظهر عليه دليل فان ثبت الاجماع عليه
كما يترائى من تعاطيهم ذلك من غير نكير فذاك والا بناء على عدم الظفر بادعاء الاجماع فى كلامهم
ولانه وقع الخلاف فى العربية وهذا فرعها ظاهرا وكذا الماضوية وغيرها فى ذلك نح متسع مجال
الكلام اذ لا يفهم المعنى الذى استخرجوه للانشاء من هذه الالفاظ كما سمعنا الا ترى الى
عامة من يزاول العقود اذا فتشت عن حالهم وسالته كيف قصدت الانشاء يعبر لك بما لا ينطبق
الا على الاخبار عما فى الذهن لعدم تحصيل هذا المعنى ولذلك ترى الفضلاء حين مباشرة
العقود يتحيرون ويتخبطون وبعد ذلك لا يكادون ياتون بكلما يقصدون كل ذلك ظاهر
لمن راجع وجدانه وخلع ربقة التقليد ولبس حلية الانصاف وتجنب عن العناد والاعتساف
وبعد اللتيا والتى فان حصلت المعنى الذى سمعته فالايق بحالك ايها الدين التقى
المحتاط المتقى تكرار الصيغة على وجهى الاخبار والانشاء لان فيه احتياطا قويا دون
سائر وجوه التكرار كما علمت حيث لم يظهر من اصحابنا من قال بكونها اخبارا او الطائف
القايل به من العامة وعلى اى حال فلا شك فى كونه مشهورا ومخالفة المشهور لا يخلو عن
جراة عظيمة خصوصا فى المقام تذنيب العلم قد يكون مركبا تركيب مزج بجعل اسمين

اسما واحدا وتنزيل الثانى منهما من الاول بمنزلة تاء التانيث كمعدى كرب وبعلبك
لموضع وفى اعرابه اوجه احدها وهو المرضى عندهم والفصحى من لغاته بناء الجزء الاول على الفتح
ان لم يكن فيه قبل التركيب سبب البناء لاحتياجه الى الثانى ولكونه بمنزلة ما قبل تاء التانيث الا
ان يكون معتلا فيسكن على الاشهر لثقل التركيب كالياء من معدى كرب واما الجزء الثانى
فيعرب باعراب ما لا ينصرف لاجتماع التركيب مع العلمية وان كان فيه قبله سبب البناء فالاشهر
ابقاء الجزء الاخير على بنائه مراعاة للاصل وثانيها اضافة الصدر من هذا المركب الى عجزه
فيعربان اما الاول فبحسب العوامل الا مع الاعتلال كما مر واما الثانى فبالجر لكونه مضافا اليه
ان كان مصروفا والا فيمنع من الصرف نحو رامهرمز ومحمد اسمعيل وثالثها التزام منع صرف
العجز مطلقا مع الاضافة وان لم يوجد فيه سببه مع اعراب الصدر بمقتضى العوامل كما عرفت وهذه
لغة ضعيفة لخفائه ووجه منع الصرف مع ضعف الاضافة بين جزئى المركب المزجى ولعل الوجه
فيه انهم شبهوه بالمضاف والمضاف اليه تشبيها لفظيا من جهة انهما اسمان ذكر احدهما
عقيب الاخر لكنهم اجروه مجرى التركيب المزجى فى سببيه منع الصرف ولولا اعتدادهم بالتركيب
المزجى لم يكن لاسكان الياء من معدى كرب وجه بل كان ينتصب كما ينتصب المضاف اذا كان
مثله فى قولك رايت قاضى مصر وقد يقال من العرب من يقول هذا معدى كرب يمنعه من الصرف
لانه عنده مؤنث يعنى فى صورة الاضافة وهو كما ترى وفى المركب المزجى وجه رابع اورده نجم
الائمة رضه وهو بناء الجزئين على الفتح تشبيها بما تضمن الحرف نحو خمسة عشر لكونهما ايضا كلمتين
احديهما عقيب الاخرى وعلى اى حال فالظ فى الاسماء المتعددة المركبة نحو محمد على وعلى نقى
وعلى اشرف انها من هذا القبيل فيجرى فيها ما ذكر من وجوه الاعراب الا فى الارتشاف واذا
كان المركب اعجميا نحو قنا خسرو فقيل يجوز فيه اوجه بعلبك واذا اضيف خسرو منصرف
ترك اللفظ على استعمال العجم هو الوجه عند سيبويه الا ان يستعمل تغييره فى لسان العرب
فيتبع انتهى اذا علمت ذلك فالضابط فيها مع دخول عامل النصب وما يجرى مجراه عليها فتح

الجزئين اعنى من غير تنوين نحو انكحت محمد على ومحمد اسمعيل الا ان يكون الثانى مصروفا فيجرّ منونا
ايضا فتقول انكحت محمد على بنصب الاول وجر الثانى فان ذلك يأبى على ما ذكر وغيره من الوجوه
المحتملة واللغات المختلفة كما يتأتى به احتمال كون الاول منهما اسما والثانى لقبا فان الوجه
عند اجتماع الاسم واللقب مع كونهما مفردين واولهما نحو هذا سعيد كرز اضافة الاول الى الثانى
بتأويل المسمى كانك قلت هذا صاحب هذا الاسم وبعبارة اخرى معنى قولك جاء سعيد كرز جاء
ملقب هذا اللقب كما افاده نجم الائمة رضه هذا عند جمهور البصريين وذهب الكوفيون وبعض
البصريين الى جواز اتباع اللقب للاسم فى الاعراب بجعله عطف بيان لها او بدلا منه وربما
جوز بعضهم القطع الى النصب باضمار اعنى والى الرفع على اضمار هو نقول مررت بسعيد كرز
ومررت بسعيد كرزا المعنى اعنى كرزا ومررت بسعيد كرز اى هو كرز فان كان فى الاسم الاول كانا
مضافين او احدهما امتنعت الاضافة ويجب الاتباع او القطع فان اتبع الثانى الاول سيما عند
ظهور كونه لقبا مع ما ذكرنا من الاضافة ونصب الجزئين فقد وفى المقام حقه اللهم الا
ان يكون العلم منقولا من جملة اسنادية نحو تأبط شرا وبرق نحره فانه وان جاء ضد الجملة
المسمى بها مضافا الى عجزه اذا لم يكن الصدر ضميرا كما ذكره نجم الائمة رضه وحكاه ابن مالك
فى برق نحره وح يندرج فى الضابطة الا انه نص النحاة على ان كل ما سمى به مما يتضمن اسنادا
فليس فيه الا الحكاية ولا ريب فى انه اولى والظاهر ان مثل ناد على من هذا الباب لانه منقول من فعل
الامر من نادى ينادى نداء وفاعله المستتر ومفعوله المنصوب فى قولنا ناد عليا مظهر العجائب
فيحكى اعرابه الذى كان له فى الاصل عند الوصل ولو وقف عليه بالالف على المشهور وبحذفها
على لغة ربيعة كما يقال رايت زيدا واما التسمية بالتابع والمتبوع كما اذا سميت رجلا بعاقلة
لبيبة ففى الارتشاف انه يقال عاقلة لبيبة مثل حضرموت وقال الرضى رضه يحكى التابع مع
المتبوع على ما كانا عليه قبل التسمية من تعاقب الاعراب عليهما قال ويراعى الاصل فى الصرف
وتركه فيصرف عاقلة لفظ بعد سواء سمى به رجل او امراة لان المسمى ليس واحدا من الاسمين

بل المجموع وليس المجموع اسما مؤنثا قال ويجوز فى التوابع مع متبوعاتها اجراؤها مجرى نحو معدى
كرب فى وجهى التركيب والاضافة قال ابو اسحق والتقدير اذا قلت هذا عاقلة لبيبة هذا الذى
يقال فى اسمه عاقلة لبيبة ولا يخفى عليك انك بعد مراعاة ما ذكرنا من الاعراب كنت
عملت بهذا الاحتمال ايضا فى الاسماء المتعددة خصوصا مثل محمد طاهر ومحمد امين واما
المركبات الاضافية نحو غلام على وعبد الله وابى القاسم وابى تراب وزين العابدين فامرها
ظاهر مع اندراجها فى الضابطة وكذلك ما يتردد بين التركيب الاضافى والمزجى وغيرهما
نحو جعفر على وعليمردان ويجرى نحو ما ذكر فى الاعلام المؤنثة المركبة ايضا فعليك بملاحظة
تلك الضابطة فى كل ما يرد عليك بعد مراعاة الفرق بين ما ذكر من الاقسام والله المستعان
على ما تيسر من القول السديد والمرجو من الناظر اذا كان له قلب او القى السمع وهو شهيد
ان لا يبادر بالعناد والانكار لما وجد فيه مخالفا لما عنده قبل النظر والاعتبار فان
ما اودع فيه من المطالب الشريفة متلو بشواهد من تنبيهات الافاضل العظام وتصريحات
العلماء الاعلام ومثبت بالادلة الواضحة من المعقول ومبين بالحجة اللائحة من المنقول
من مسائل العربية والفروع والاصول بحيث لا يشتبه على ذوى البصائر واولى الافهام
فان عثر بعد التحلى بالانصاف والتخلى عن الاعتساف على ما طغى به القلم او زلت به القدم فيمن باصلاح
الفساد وترويج الكساد فان الحسنات يذهبن السيئات والله تعالى شانه غافر الخطيئات
ولقد اختتمت الرسالة واستتمت لجالة بيد مؤلفها الراجى فيما عناه من رب المنان الرحمة و
الرضوان محمد بن محمد زمان عفى عنهما عيبهما وغيهما الرحيم الرحمن وصب عليهما من سحائب الغفران لا لا ايام
خلون من شهر الله الاصب رجب المرجب فى الجمعة من السنين الاخرى من السادس من الثالثة من الثانى
من الهجرة المقدسة النبوية على من هاجرها صنوف الثناء
والوف التحية حامدا مصليا مسلما
مستغفرا ه

مرآة الازمان

بسم الله الرحمن الرحيم

تبارك الذى كان ولم يكن معه شئ ثم شاء فانشا الاشياء وابدعها على ما شاء كيف شاء كما شاء والصلوة والسلم على سيد الانبياء وخاتم الاوصياء والطاهرين من الائمة الامناء **اما بعد** فهذه مرآة الازمان بها ينكشف ما اشتبه من امر الزمان الموهوم على بعض الاعيان سقانا الله وايانا من رحيق التحقيق انه ولى التوفيق **وليعلم** ان حدوث ما سوى الله سبحانه من الموجودات بقضها وقضيضها مما اتفقت عليه كلمة الانبياء واوصيائهم صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وانعقد عليه اجماع من تلاهم من المليين كاليهود والنصارى والمسلمين ووافقهم على ذلك اساطين الحكمة وقدماء المتفلسفين ولم ينكره الا بعض المجوس وشرذمة منهم على ما فى كلامهم من التناقض والتنافر وما عليه من مخائل قبول التاويل ولا خلاف بينهم فى تقدم عدم العالم بما فيه من الجواهر والاعراض على وجوده تقدما واقعيا وسبق عدم اول الحادث على وجوده المتاخر عن ذلك العدم سبقا حقيقيا على وجه الانفصال عن وجوده تعالى وتخلفه عنه بحيث يتاتى ان يقال كان الله ولم يكن معه شئ وانما اضطربت الافهام فى تعيين المراد بهذا السبق لانه يحتمل بحسب بادى النظر ان يراد به التقدم الذاتى على ما اثبته المتكلمون قسما براسه سوى الخمسة المشهورة

بكن

فى سبق عدم الحادث على وجوده وجعلوا منه تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بذواتها وجوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده سبقا يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان او على ما يعتبر فى تقدم عدم الممكن بحسب صرافة ذاته وبالنظر الى مهيته على وجوده المعبر عنه بالحدوث الذاتى بمعنى المسبوقية بالعدم على مصطلح القدماء وقد يجوز ان يكون العدم الازلى للعالم له تقدم بالذات على وجوده فيكون عدمه الازلى مما يتوقف عليه وجوده فلا بد ان يكون وجود العالم حادثا وربما قيل انه يشبه التقدم بالذات بمعنى ان العدم يكون متحققا مع المتقدم فالعدم يكون ما مع المتقدم بالذات وبهذا الاعتبار اطلق عليه المتقدم ويجوز ان يفسر بالتقدم الزمانى لاستحالة اجتماع السابق مع المسبوق اما على اعتبار الزمان الوهمى الذى لا يمكن تقديره الا بمحض التوهم ولهذا سماه بعضهم تقدما شبيها بالتقدم الزمانى وقال بمجرد ذلك الزمان الموجود وملاحظة تناهيه كاف لانتزاع الوهم وحكم العقل بهذه القبلية كما يعلم من تناهى البعد المكانى ان وراءه عدم صرف ويحكم بمعونة الوهم ان لهذا العدم المحض فوقية ما على المكان والمكانيات واما باعتبار الوقت التقديرى على ما فى مجمع البيان وغيره وهو راجع الى ما قبله او ما بعده ومن فسره بالزمان المفروض قبل وجود العالم ثم انكر تقدره وتكممه ليؤل الى الحدوث الدهرى فقد اخطأ واما على الزمان المنتزع من استمرار وجود الواجب جل شانه كما اختاره غير واحد من مشاهير اصحابنا وهو الذى نصره الفاضل المحقق جمال الملة والحق والدين فيما علقه على الحواشى الخفرية تبعا لما بينه والده قدس الله روحهما

الشريف فى تعليقاته على التجريد وحواشيه على الاشارات وغيرها من كون
الزمان مطلقا امرا اعتباريا منتزعا من بقاء الاشياء بدون توقف على
الحركة ومن غير افتقار الى اختلاف النسب وتفاوت الاحوال وارتضاء بما
اطبق عليه المحققون من المتكلمين من ان الزمان استمرار منتزع من بقائه تعالى كما قيل
وبهذا صح الحدوث وابطل نحو التعبير بالتقدم الشبيه بالزمانى المبتنى على
الزمان المخترع الذى لا منشا له بانه يرجع الى القول بالقدم لا شتماله السبق حقيقة
بل بمحض التوهم وزيف التفسير بالتقدم الذاتى على بعض الوجوه وما يجرى مجراه
حيث قال المحقق انه لا محصل له اذ لا نجد له معنى معقولا سوى الحسنة بل الظاهر انه
تقدم بالزمان فان ذلك التقدم اذا عرض لغير الزمان كان بواسطة زمان مغاير
للسابق والمسبوق واذا عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لهما فالك
وح ضدم الزمان يجب ان يكون فى زمان لكن يكفى فيه الزمان الموهوم ومن هنا
يعلم ان غرض من اعتبر التقدم بالذات من المتكلمين اثبات الحدوث الزمانى
ايضا كما افاده طاب ثراه الا ان منهم من صرح بعدم اشتراط الزمان فيه وان
اعتبار الزمان وتقدير الاوقات مبنى على التنزل والاستظهار وفى الحواشى
الجليلة الخليلية على العدة ان الحدوث الزمانى للعالم بمعنى تجدده بعد مضى
استمرار وامتداد منتزع من بقائه تعالى وازليته من ضروريات دين الاسلام
ولا سيما مذهب الامامية وهو المتنازع فيه بين المليين وغيرهم كما يظهر
لمن يتصفح صحف العلماء ولمن يتتبع احاديث اهل البيت عليهم السلم فى ذلك
تحفظ مذهب الفلاسفة فى ان الزمان كائن فى الاعيان ولا يمكن ان يكون
انتزاعيا ونحوه بارتكاب ان العالم حادث بالحدوث الدهرى جراة على الله

ورسوله واهل بيته عليهم السلم انتهى ما اردنا ايراده من هذا الكلام
وزعم بعض السادة من الافاضل ان النزاع لم يقع فى الحدوث الذاتى ولا
الزمانى والمتنازع فيه هو الحدوث الدهرى وفسره بمسبوقية الوجود بالعدم
المحض مسبوقية انفكاكية غير متكممة وصرح بانه سبق غير ذاتى ونفى كونه
تقدما زمانيا لان الحدوث الزمانى على اصطلاح الفلاسفة يقتضى الزمان
المتوقف على الحركة المستلزم لقدم الجسم مع ان تثليث انواع الحدوث على هذا
الوجه خلاف المشهور وهذا السبق يغاير ما عهد للتقدم من الاقسام فى الفلسفة
والكلام فليرض بالحدوث الزمانى وليكتف فيه بالزمان الموهوم ان افتقر
اليه ولا يناقش فى الاسماء على ما نبه عليه شريكه فى سادسة الهيات
الشفاء غاية الامر ان يعتبر فيه التجوز والتشبيه كما جوزه بعض من انتسب
اليه كما مر حتى لا يحتاج الى اعتبار الحدوث الدهرى وتجشم مؤنة اعتبارهم
التقدم السرمدى المختص به تعالى والتاخر الدهرى للعالم مضايفا له والتزام
نفى التقدم والتاخر فيما بين عدم العالم ووجوده لو فرض وجود المجعولات قاطبة
على تقدير استيعاب الحدوث الدهرى اياها فى وعاء الثبات الذى هو الدهر
بدلا عن العدم الصريح ووقوعها فى حيزه لا فى حد ممتاز عن حد فلا يتصور
هناك امتداد وتسابق وتلاحق بحسب حدين على ما صرح به فلا يسبق
الوجود من حيث هو فى الدهر وجود حادث ولا عدم فى الحقيقة وان وصفه
بالسبق مماشاة او تجوزا او بمقتضى القريحة لا اثر لا خفاء فى ان ازلية هذا
العدم وحدوث وجود العالم حقيقة لا يتعرى من السبق واللحوق بحسب
الواقع العارضين لما يلزم ذلك من الامتداد الازلى القابل للزيادة والنقصان

ولا يقدح فيه اشفاء هذا الزمان اذ لا يشك ذو مسكة فى ان الساعة الى الابد
اكثر من الغد اليه مع كونهما معدومين كما لا شبهة فى ان اليوم الى الازل اقل
من الغد اليه الى غير ذلك من الاحكام القطعية التى لا يكاد يوجد مثلها فى
الوهميات بخلاف ما ادعاه من ان حد العدم الصريح السابق فى الدهر لا يكون
متمازا فى التوهم عن حد الوجود الحادث من بعد بل انه بسيط عقد السلب
الدهرى ويقع فى حيزه عقد الايجاب الثابت الدهرى اذ ليس يجرى فى الدهر
توهم الامتداد والانقسام اصلا فانه مع قطع النظر عما فيه من المناقضة و
المنافرة بالانتساب الى اكاذيب الاوهام اليق واولى وبالانخراط فى سلك
اغاليطها احق واحرى لكنه انكره وبالغ فى نفيه فقال فى قبسات ان المتكفير
لما لا يعنيهم المسمون بالمتكلمين واعنى بهم المعتزلة والاشاعرة تحاملت اوهامهم
فى سبيل حدوث العالم على ان بين البارى الحق واول العالم عدما موهوما
ازليا سيالا ممتدا تماديا الوهمى فى جهة الازل لا الى نهاية ومنتهيا فى جهة
الابد عند حدوث اول العالم ولا يستشعرون ان ذلك من تكاذيب الوهم
الظلمانى وتلاعيبه وتصاوير القريحة السوداوية وتخاييلها اما اولا فلما
تعرفت انه لا يتوهم فى الدهر حد وحد وتصرم وتجدد وفوات ولحوق وامتداد
وانقضاء وتماد وسيلان اذ ذلك من لوازم الحركة واتصال التغير وتدريج
الحصول شيئا فشيئا واذا كان كذلك فكيف يتصور فى العدم الصريح الشامخ
والليس البات تماير حدود وتلاحق احوال وتغاير احيان واختلاف اوقات
حتى يتوهم التمادى والسيلان والتناهى واللانهاية ورده الفاضل المحقق
طاب ثراه فى تلك الحواشى بانا لا نسلم ان الاتصاف بالامتداد والانقضاء

واستاد

وامثاله فرع وجود الحركة لم لا يجوز ان ينتزع من استمرار وجود الواجب امر ممتد
على سبيل التجدد والتقضى بل الظاهر انه كذلك ولا استبعاد فيه كيف وانهم
يقولون الحركة القطعية تنتزع من الحركة التوسطية والزمان ينتزع من الآن
السيال فكما جاز انتزاع الامر الممتد المتجدد المنقضى من الامر الشخصى الذى
لا امتداد فيه ولا انقسام ولا تجدد ولا انقضاء فكذلك يجوز ههنا بلا فرق
اصلا ومن هذا ظهر فساد ما ذكره بعض المحشين فى ابطاله من انه اذا كان امرا
موهوما كان له منشأ انتزاع فننقل الكلام اليه فهو اما واجب او ممكن لا
جائز ان يكون واجب الوجود فيكون ممكن الوجود فيلزم وجود قديم سوى الله
تعالى لانا نختار انه ينتزع من الواجب ولا دليل على ابطاله وهو لم يذكر الا
الدعوى وقد يجاب عنه بان حاصله منع كون الزمان مقدار الحركة بتجويز كونه
مقدار البقاء وهذا بعينه ما ذكره ابو البركات البغدادى بقوله ما يكون
فى الزمان لا يتصور بقاؤه الا فى زمان مستمر وما لا يكون فيه كالواجب فى
المجردات الغير الزمانية لا بد وان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان
مقدار البقاء الوجود واستمراره وهذا مع انه غير مطابق لدعواه لدلالته على
كون الزمان مقدار البقاء وهو كما سيأتى ادعى انه مقدار الوجود يرد عليه
ان المعقول من البقاء هو استمرار الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثانى
فيكون متوقفا عليه فلو كان الزمان مقدارا له لتوقف عليه ولزم الدور
وعلى هذا فلا بد فى تصحيح معنى بقاء الواجب من القول بالزمان التقديرى كما
سيأتى او القول بان بقاءه تعالى عبارة عن عدم عروض عوارض الزوال عليه
وليس المراد به استمرار وجوده المقارن للزمان لتعاليه عن الزمان لانه كان

ولم يكن معه شيء ولذا فسّروا الكلّيّ الى ؤ الباقي من اسمائه تعالى بما لا سبيل للفناء عليه ثم انت خبير بانّ هذا الامر الممتدّ المتجدّد المنقضي الذي ليستلزم فيه غير اتصال الانقضاء والتجدد وعدم الاستقرار لا يمكن انتزاعه الا مما يختلف نسبته الى الامور الخارجة وقبل وجود العالم الجسماني لا موجود سوى الله على فرض وجود العقول وتقدّمه عليه لا تختلف نسبته تعالى اليها ولا نسبة بعضها الى بعض لانها نسبة الثابت الى الثابت فكيف يمكن ان ينتزع من ذات الله الموصوف بالاستمرار والاستقرار ما له مقدار موصوف بالتجدد وعدم الاستقرار واما انتزاع الحركة القطعية من الحركة التوسطية فلانها وان كانت من حيث ذاتها امرا شخصيا مستمرا غير ممتد ولا منقسم ولا متجدد الا انها يلزمها اختلاف النسب بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة فلها جهتا استمرار ذاتي وسيلان منافي فبواسطة استمرارها في ذاتها وسيلانها بالاضافة الى تلك الحدود تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع فهذا هو المنشأ لانتزاعها منها فالفرق واضح ولعله نظر الى احدى جهتيها الذاتية وغفل عن جهتها الاخرى العارضية ولم يدر ان منشأ الانتزاع انما هو مجموع الجهتين جميعا وكذا الكلام في الآن السيال فانه مع استمراره وبقائه بشخصه كالحركة بمعنى التوسط له سيلان واختلاف نسبة يمكن بذلك ان ينتزع منه امر ممتد متجدد منقض مطابق للحركة بمعنى القطع فان الزمان بمعنى الامتداد امر يرتسم في الخيال من الآن السيال الذي هو موجود في الخارج بسبب عدم استقراره وارتسامه على سبيل التدريج كالخط المرتسم من القطرة النازلة و الشعلة الجوالة وهذا بخلاف وجود الواجب فان له مجرد بقاء من دون اختلاف

لنسبة الى الامور الخارجة لعدمها قبل وجود العالم وفرضها قبله يجعل ما له وجود نفس امري امرا اعتباريا فرضيا وهو خلاف ما ذهب اليه المورد و سياتي فلا يمكن ان ينتزع من مجرد ذات الواجب بملاحظة بقائه ما له مقدار ممتد متجدد منقض في نفس الامر لان المتغير غير ممكن الانتزاع من الثابت لعدم امكان ادراك احدهما من الآخر وبالجملة الزمان غير قار فلا يكون مقدارا القار والا لتحقق الشيء بدون مقداره فهو مقدار لغير قار وكل امر غير قار فهو الحركة فالزمان مقدارها كما حققه سيد المحققين واذا ثبت ان الزمان مقدار الحركة بحيث لا حركة فلا زمان وبذلك يثبت ان الاتصاف بالامتداد والانقضاء وامثاله فرع وجود الحركة وانه لا يجوز انتزاعه من استمرار الوجود فتلخيص الكلام في هذا المقام ان الزمان الموهوم ان كان له تحقق في نفس الامر وليس بواجب بالذات فيكون داخلا في اجزاء العالم وليس بجوهر قائم بذاته فلا بد له من محل يقوم به ولا يتصور له محل الا الحركة الحافظة له والحركة لا بد لها من حامل ولا حامل لها غير الجسم وان لم يكن له تحقق فليس له الا الاسم من دون تحقق المسمى فلاي وجه يسمونه بالزمان وهو عبارة عن كم متصل الذات غير قار وبما قررنا ظهر ان ما ذكره بعض المحشين في ابطاله كلام حق لا غبار عليه ولا فساد فيه اصلا وانما الفساد في كلام من نسب الى كلامه الفساد وانما لم يذكر على الشق الاول دليلا لبداهته وظهوره فان انتزاع امر من امر لا بد له من منشأ يصلح لذلك الا ترى انهم اذا لاقوا زيدا مثلا وكان شجاعا يقولون لقيني منه اسد ولا يقولون ذلك اذا كان جبانا الا على سبيل التهكم اذ معنى الانتزاع يرجع الى ادراك امر من آخر بضرب من التحليل كما اذا حاولنا اخذ الوجود من المهية وادركنا

بوجه من الوجوه العارضة له كنشأتية الاثار كان الوجود منتزعا منها فلا يصح
انتزاع البرودة من النار والفضيلة من الجماد والبصيرة من الجدار وذلك امر
لا يخفى على ذوى الابصار وبذلك يظهر فساد قوله لانا نختار انه ينتزع من
الواجب تعالى لان وجوده لا يمكن ان يكون منشأ لانتزاعه منه اذا المقدار والامتداد
لا يكون الا لما له اجزاء مترتبة قارة او غير قارة وهذا امر ضرورى فان ما لا يكون
له اجزاء كيف يمكن ان يكون له مقدار والوجود بما هو وجود لا جزء له بل هو بسيط
بل لو توهم ذلك لتوهم لبطائه وقد تعرفت بما فيه من لزوم التعدد وبما فصلناه
ظهر ان ما جعله امرا ظاهرا ونفى عنه الاستبعاد هو امر ممتنع كما لا يخفى على
من امعن النظر واجاد وان ما استشهد له هو شاهد عليه فما زاد بذلك الا
تكثير السواد ومنه يظهر ايضا صدق قول المستدل ان القول بالزمان الموهوم
من تكاذيب الوهم الظلمانى وتلاعيبه وبضاوير القريحة السودائية وتخائيلها
ونعم ما قال اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام هذا واعلم ان
القائلين بوجود الزمان وهو الحق لانا نعلم بالضرورة ان فى الخارج وقتا ماضيا
ومستقبلا والمنازع مكابر مقتضى عقله فلا يستحق الجواب اختلفوا فى ماهيته
فزعم قوم منهم انه جوهر ليس بجسم ولا جسمانى واجب بذاته ومنهم من زعم انه
الفلك المعدل وقال اخرون انه حركته وزعم ابو البركات انه مقدار الوجود وذهب
ارسطاطاليس الى انه مقدار الحركة واختاره المتاخرون وهو الحق **اقول** من
البين الواضح ان صريح كلام المحقق المورد طاب ثراه منع ما تمسك به المستدل
من توقف الاتصاف بالامتداد والانقضاء وامثال ذلك على وجود الحركة نظرا
الى عدم ثبوته فانه مبنى على ان الزمان لا بد فيه من قبلية وبعدية ولا يكون قبل

ولا بعد اذا لم يحدث امر ما كما فى الشفاء وهو غير دال على ذلك لا نم انه لا يكون
زمان بدون قبلية وبعدية فى معروضه مع قطع النظر عما يعرضه من الزمان
كما لا نم انه لا يكون قبل وبعد اذا لم يحدث امر ما يكون هو معروض القبل و
البعد وانما القدر الضرورى ان الزمان لا بد فيه من قبلية وبعدية فى الجملة
ولو بين اجزائه فاذا لم يكن قبلية وبعدية اصلا لم يكن زمان فانه اذا عرض لاستمرار
السكون او الوجود يكون غير قار يتجدد وينقضى على التدريج فيكون فيه قبل و
بعد لا محالة ولا بد فى القبل والبعد من حدوث امر ما فى الجملة وذلك انما
هو فى اجزاء الزمان المفروض فانها تحدث امرا فامرا فيكون بعضها قبل وبعضها
بعد وان لم يكن معروضها كذلك الا بهذا الاعتبار وقد نبه على ذلك المحقق
فى تعليقاته عليه وقال لا يبعد ان يعرض الزمان باعتبار استمرار السكون انتهى
بل استمرار وجود كل شئ فانه اذا استمر يجد له العقل مقدارا غير قار يتقدر به و
ينطبق عليه بحيث يقع نصفه فى نصفه وهكذا وما هو الا الزمان ومما افاده
والد المدقق انه لا يبعد ان يق ان الجسم وحركته او سكونه ايض لا مدخل له فى
ارتسام الزمان بل انما ينتزع من بقاء الاشياء سواء كان جسما او غيره واستشهد
بانا اذا فرضنا انسانا فى ابتداء وجوده سليم العقل فاقد الحواس بحيث لا يشعر
بحركة واختلاف احوال من خارج فلا شك انه يجد من نفسه حين بقائه امرا ممتدا
وانكاره كانه مكابرة انتهى موضع الحاجة من كلامه وفيه اشارة الى عدم توقفه
على اختلاف الاحوال ايض كما نبه على فساد ما يق من ان الذاهل عن الحركة
ذاهل عن الزمان كاصحاب الكهف مع انهم كانوا ذاهلين عن وجودهم وبقائهم
قطعا فلا تغفل وتسب فى بحار الانوار الى المتكلمين انهم قالوا انا نتحقق دبط

الحادث بالقديم بالزمان وكونه مقدار حركة الفلك ممنوع بل نعلم بديهة انه
اذا لم يتحرك الفلك مثلا اصلا يتوهم هذا الامتداد المسمى بالزمان و
القول بانه لعله من بديهة الوهم لا يصغى اليه ولا يلزم القدم لكونه امرا
اعتباريا انتزاعيا وادلة وجوده مدخولة وليس وهميا محضا ومثل هذا الوهمي يصح
ان يكون منشأ للامور الموجودة في الخارج لا بان يكون فاعلا لها بل دخيلا فيها
انتهى ما حكاه روح الله روحه عنهم ونصره وارتضاه فليكن على ذكر منك ينفعك
المجيب في صدد كلامه صرح بان حاصل ما اورده طاب ثراه منع مقدمة لم يدعها
المستدل وهي كون الزمان مقدار الحركة مع انه لا اشعار به في الكلام ولا يرتبط
بالمقام اذ المانع من توقفه على الحركة لا يابى عن تعدد الحركات به وما اشعر
به اخيرا من انها مبنى لاثبات المقدمة الممنوعة ينبئ عن الاضطراب وكيف
كان فتصدى لاثباتها على وجه يبتنى عليه اثبات تلك المقدمة بان الزمان
غير قار فلا يكون مقدارا للقار ولا لتحقق الشئ بدون مقداره فهو مقدار لغير
قار وكل امر غير قار فهو الحركة فالزمان مقدارها وانت تعلم ان الزمان الموجود في
الذهن ليس غير قار الذات فان الزمان المنطبق على الحركة القطعية وان كان قد
يحدث شيئا فشيئا لكن اجزاءه مجتمعة حال البقاء ولذلك يرتسم الخط من القطرة
والدائرة من الشعلة والزمان المنتزع من استمرار وجود الواجب جل شانه
ونحوه المتقدم على وجود العالم لا يكون غير قار من حيث الحدوث ايضا لانه امر
اعتباري يوجد في الذهن عند انتزاعه من غير تدريج بخلاف المطابق لتلك الحركة
والمنتزع من السكون او الوجود لانه قد يحدث تدريجا عند مشاهدة حركة نوسطية
وما يجري نحوها وعلى هذا فان اراد بالزمان ما يتناول الموهوم منه على ما هو مورد

النزاع فقوله الزمان غير قار ممنوع لان المراد به غير القار حدوثا وبقاء بحسب
الوجود الخارجي كما هو المتبادر المتعارف المناسب لسائر المقدمات وفي القبات
ان المرتسم من الزمان الممتد والحركة المتصلة في لوح الذهن بما هو تدريجي
الحدوث مع كونه قار البقاء في الذهن لا يصح ان يعد مما ليس هو بقار الذات البتة
وغير القار بحسب حدوثه ذهنا دون بقائه يكون مقدارا لمثله كالزمان الممتد
المقدار للحركة بمعنى القطع فيقدر القار وغيره بوجه ما من دون لزوم تحقق الشئ
بدون مقداره وان اريد به غيره فلا يجدي به نفعا اصلا وان لم يمنع لانه خروج عن
موضع البحث وخلط بين المتنازع فيه وغيره فان قيل انه غير قار في الجملة فلا يقدر
الا غير مستقر مثله توجه عليه انا لا نتم ان الاستمرار ليس كك فيجوز تقدره به و
دعوى خلافه مكابرة والبناء على وجود الزمان مصادرة واعلم انه لم يتعرض لاثبات
كونه مقدارا وبيان انه عرض ومن منع كونه مقدار الحركة كما فهمه لا يسلم ذلك
فان عرضيته معللة بتقومه بالحركة وكيف يكون الموجود الذهني الانتزاعي
مقدارا مع ان التقدير والتكمم من الاوصاف الانضمامية والاعراض الخارجية
عنده وما من شانه الوجود العيني لا يمكن الاتصاف به على نحو الاتصاف الخارجي
بدون وجوده في الاعيان اللهم الا ان يكون الغرض اثبات ان الزمان
الموجود مقدار كما في الهداية فان هذه الحجة ماخوذة منها وانما احتج بها فيها
بعد اثبات انية الزمان بمعنى انه ههنا امكان متقدر غير ثابت او يلتزم
ان ذلك وجود بنفسه لا بصورته وهو بحذو حذو الوجود في العين على ما يتوهم
في مثال الحركة القطعية وهو كما ترى فاين الثريا من الثرى وقد صرح بعضهم
بانه ليس مقدارا حقيقة وقطع المحقق الدواني بان عد الزمان من اول الامر من اقسام

الكمّ على سبيل المسامحة كالعدد وح يجوز ان يكون قائما بشئ قار كما تقوم
الحركة بالجسم او منتزعا من امر قار كما ينتزع الزمان من الآن السيال ولا يلزم تحقق
الشئ بدون مقداره على انه لا مانع من تحقق الشئ بدون مقداره المتجدد
المنقضى بحسب استمرار ذلك الشئ وهل الكلام الا فيه وجزم الفاضل القوشجى
بان دعوى الضرورة فيه فاسد كهذا الاستدلال فان الجسم المتحرك بالحركة
الكمية بالنمو والتخلخل يعرضه الكم الغير القار ويبقى الجسم ذو المقدار بدون
مقداره وليس الكم ذا افراد آنية بالفعل يتلبس ذو الحركة حالها فى كل آن بواحد
منها قار فى حد نفسه اذ لا تعاقب للآنات وانما يوجد الفرد الزمانى الذى يحصل
له عند انتهائها ثم الكلية التى ادعاها ولم يبينها مع انتقاضها بالزمان وغيره
من الاعراض الغير القارة وتناقضها الحكم بكون الزمان غير قار ممنوعة و
ابتناؤها على ما ذهب اليه شيخ الاشراق من انحصار غير القار بالذات فى
الحركة مع انه لا يناسب ما سبق من تفسير غير القار بما فى القطع بان الزمان
غير قار بالذات لان ذلك الشيخ صرح بانه غير قار بواسطة الحركة والحاصل
انه ان اراد ان غير القار بالذات منحصر فى الحركة لم يستلزم المط على تقدير ان
يكون الزمان كذلك بالذات او بالواسطة اذ اللازم كونه مقدارا لما لا يكون
قارا سواء كان ذلك بالذات اولا فلا ينتج كونه مقدارا الحركة خاصة الا اذا
ثبت ان غير القار مطلقا منحصر فيها وان اريد ذلك على ما هو الظ لم يصدق الحكم
كليا مع قطع النظر عن الزمان لان ههنا امورا غير مستقرة كالآن السيال على ما قرره واشياء حاصلة على سبيل التدريج كالمقولات التى
يقع فيها الحركة وكذلك الالفاظ والاصوات ومثله الخط الغير القار الحاصل

من حركة الكرة على السطح المستوى المدحرجة عليه والسطح الغير القار والجسم
التعليمى الغير القار الحادث كل منهما عند قطع الجسم بشئ الى غير ذلك مما لا يخفى
تصوره على البصير وبهذا يندفع ما اعتذر به عنه بعض الافاضل من ان ايراد
النقض بهذه الامور مبنى على عدم التفرقة بين الاتصاف بالشئ بالذات والاتصاف
به بالعرض نعم يمكن ان يق بعد ما ثبت انه مقدار لغير قار بالذات او منته
اليه وشئ منهما لا يصفو عن المناقشة ولا ينافى كونه مقدارا الاستمرار
الوجود او السكون مع انه يتغير الدليل ح ولا يثبت بامثال هذه الخرافات
كونه مقدارا الحركة فقط حتى يثبت ان الاتصاف بالامتداد والانقضاء و
امثاله فرع وجود الحركة على ما ادعاه بعد ما اعترف بعدم توقفه عليها اذ
قال هذا الامر الممتد لا يمكن انتزاعه الا مما يختلف نسبته الى الامور الحادثة
فان فيه تصريحا بانفكاكه عن الحركة الغير القارة وكفاية انتزاعه من غيرها
كالآن السيال فقد وقع فيما هرب عنه من حيث لا يشعر ولزمه بطلان ما
سيد المحققين بزعمه حققه وفساد ما نهاه على صحته من التوقف و
صدقه وتبين ضعف ما تمسك به السيد وقوة ايراد المحقق عليه وعدم
اندفاعه بما لفقه فانه لم يرد المنع الا تشديدا والاعتذار عنه بانه اثبت
ان الزمان لا يكون مقدارا لغير الحركة وما اعترف به انما هو جواز انتزاعه
من غيرها يؤكد مقصود المانع من عدم كونه فرع الحركة ولا يندفع به التدافع
فى كلامه لانه زعم ان المنتزع مقدار للمنتزع منه كما يأتى واما ايراده على
سند المنع فمع انه كلام على السند الاخص غير وارد على ما فيه من الاضطراب
لانه جعله اولا تجويز كون الزمان مقدارا للبقاء وابطله بلزوم العدد وعدم

مطابقته لدعواه كونه مقدار الوجود وحاصل ما افاده فى ذلك ان تعقل البقاء
يتوقف على تصور الزمان وظاهر انه لا يلزم من توقفه على البقاء من حيث الوجود
بزعمه دور فان توقف تصور الشئ بوجه ما على امر لا يستلزم ان يتوقف ذلك
الشئ على هذا الامر عينا على ان البقاء امر اعتبارى وعليه المحققون من الاشاعرة
ايضا كما يظهر من المواقف وشرحها فالزمان على تقدير كونه مقدارا له لا يلزم
ان يكون موجودا كما توهم فلا يتصور توقفه عليه فى الخارج ايضا الا ان يكون
الزاميا والتوقف الذهنى فرع عروض التقدر والتكمم فيه بالنظر الى الوجود
الظلى وهو بنفيه دون الوجود بنفسه لانه وجود اصيل وعروضه باعتباره
توقف خارجى غير مستلزم للدور بحسب الوجود الذهنى وايضا تصور البقاء
بديهى لا يفتقر الى تحديد وترسيم والظاهر انه مجرد استمرار الوجود وعدم زواله
كما عبر به عنه المحقق المورد ولا يتوقف ادراكه على تصور الزمان اصلا مع ان
فى استقامة تعريفه مطلقا نظرا ظاهرا وكيف يفسر بقاء الواجب المتعالى عن
الزمان وسرمديته بوجوده فى زمانين وما يجرى مجراه ولهذا لا يلزم من توقف
انتزاع الزمان على هذا الاستمرار دور فافهم وسيندفع الدور بوجه اخر ان شاء الله
تعالى فانتظر ثم لا يلزم من امتناع كونه مقدار البقاء انتفاؤه اذ يجوز ان يكون امرا
اعتباريا منتزعا منه فيتصحح بقاء الواجب به ايضا على الوجه الذى فسره من اعتبار
الزمان فيه بدون لزوم ما الزمه من التعدد اذ لا توقف للامر الاعتبارى على
البقاء من حيث الوجود اذ لا وجود له بخلاف المقدار وليس نظره الى التوقف
الذهنى كيف وقد عد ابا البركات فيما سيأتى ممن قال بوجود الزمان ولهذا
زعم انه لا يلزم الدور على اعتبار الزمان التقديرى وقطع بتصحح البقاء به وعلى

هذا لا حاجة الى القول بالزمان التقديرى الراجع الى الزمان الموهوم ان كان له
تحقق فى نفس الامر بان يوجد منشأ انتزاعه والا فليس له الا اسم من دون
المسمى فلا يثمر فائدة ولا يترتب عليه اثر اللهم الا ان يعتبر التقدير فى البقاء
ايضا وكيف يتصحح البقاء الواقعى المتحقق فى نفس الامر بامر وهمى اختراعى محض
فيؤدى الى نفيه بحسب الواقع والعياذ بالله سبحانه كما فى ثانى الوجهين فلا
يبقى بينهما فرق وايضا لا بد من تقدره وتكممه والا لم يكن زمانا فيكون
مقدار البقاء عنده فلو توقف تصحح البقاء عليه لان تعقله فرع ادراكه لزم
الدور سواء بسواء فلا وجه لنفى الزمان الموهوم واثبات الوقت التقديرى
وكذا لانه يؤدى عوضه الى انكار استمرار الوجود مع انه مما عليه اجماع المسلمين
ويعد من ضروريات الدين بل لم يخالف فيه احد من الاولين والاخرين
ولا محذور فى اعتبار المقارنة للزمان بمعنى كونه تعالى معه فانه جل شانه
يتعالى عنه بمعنى كونه فيه والتعالى عنه لانه كان ولم يكن معه شئ لو صح
لا يوجب الا تركه فيه والاكتفاء بمجرد استمرار الوجود كما مر او ترك تفسيره
احالة على الظهور ولا يوجب انكار الضرورى لان غرضه نفى الاستمرار
المقارن للزمان بمعنى كونه فيه لانا نقول البقاء بمعنى استمرار الوجود لا
يتوقف عليه كما عرفت فلا وجه لذلك مع ان العدول عنه الى التعبير بعدم
عروض عوارض الزوال عليه والاستشهاد بتفسير الباقى بما لا سبيل للفناء
اليه شاهد صدق على انكار تفسيره بالاستمرار كيف كان فكانه حسب انه
لا واسطة بين كونه بمعنى استمرار الوجود الواقع فى الزمان وبين كونه بمعنى
اخر لم يعتبر فيه الاستمرار فهو لاعن جواز تفسيره باستمرار الوجود المقارن

للزمان بمعنى كونه معه او باستمرار الوجود من غير اعتبار الزمان فيه والاعتذار
عنه بان المراد من عدم عروض عوارض الزوال ما اريد من استمرار الوجود كالتزام
له يهدم بنيان ما احوجه الى ذلك من لزوم الدور فانه لو تحقق عند كونه
تعالى بهذا المعنى لم يكن لالزام الدور من كونه مقدارا للبقاء وجه اصلا مع
ان البقاء بمعنى السرمدية اخص من استمرار الوجود فانه سبحانه باق لا يفنى
فكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام فيكون مستمر الوجود
فلا بد من تصحيح البقاء بهذا المعنى على اى حال سواء عبر عنه به او بما يلازمه
ولا ينفع العدول عنه الى البقاء بمعنى اخر لانه تعالى باق بالمعنيين والى هذا نظر
الشهيد حيث فسر الباقي بالواجب وجوده ازلا وابدا وابى وجه اعتبار البقاء
بكون الزمان منتزعا منه او مقدارا له من غير لزوم دور ولا يكون منتزعا من مجرد
الوجود بما هو وجود او مقدارا له كما توهم وما سيأتي ليس الا اختيار انتزاعه
عنه تعالى ولا بد ان يحمل على ما فصله او لا ضرورة انه لا ينتزع من مجرد الذات
ولا من الوجود لينوجه المناقشة فى صحته وبانه غير مطابق لدعواه تفرقة بين
الوجود والبقاء فانه لو صرح به لم يكن مرتاب فى ان المراد به الوجود المستمر
مع انه لم يعهد الايراد بان ما ذكر او لا غير مطابق لدعواه ثانيا وانما المعروف
عندنا ان قوله الثاني لا يوافق ما ادعاه سابقا وقد ارتكب المجيب مثل ذلك
اذا اسند الى ابي البركات اولا القول بان الزمان مقدار البقاء ثم قال زعم
ابو البركات انه مقدار الوجود وجعله ايرادا على ذلك القائل من سخيف الاعتذار
والخطب فى امثال ذلك هين جدا هذا وانت خبير بانه لم يسند المنع الى تجويز
كونه مقدار البقاء وانما جوز ان ينتزع من استمرار وجود الواجب امر ممتد على

سبيل التجدد والتقضي كما نبه له ثانيا ولا يلزم من محض الانتزاع اتصاف
المنتزع منه بهذا الامر الانتزاعي على وجه الاتصاف بالامور الاعتبارية
التي لا حظ لها من الوجود العيني فضلا عن كونه مقدارا له مع انه من الصفات
الانضمامية الموجودة والاعراض المفتقرة الى محل يقوم به عنده الا يرى ان الدوائر
المتوهمة في الكرة المتحركة ليست صفة لها مع انها تنتزع عنها انتزاعا صحيحا
ولا يلزم ايضا ان يكون توهمها في شيء اى يتوهم حاصلة في شيء وان لم تكن
صفة له كالدوائر المذكورة اذ لا دليل عليه ايضا ولا بداهة كما افيد بل يكفي ان
يكون منشأ انتزاعها امرا موجودا ومن جوز انتزاع الحركة القطعية من التوسط
والزمان من الان السيال كالمجيب وغيره لا يرى شيئا منهما مقدارا لما ينتزع
منه ولا وصفا له ناعتا والفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه تحكم بحت وقد سلف
من المحقق الطلاق المقدار عليه بناء على نفي اختصاصه بالموجود في العين و
تجويز انتزاعه من استمرار الوجود وما تشبث به لابطاله من انه لا يمكن ان ينتزع
من مجرد ذات الله الموصوف بالاستمرار والاستقرار بملاحظة بقائه ما له
مقدار متجدد متقض في نفس الامر لعدم امكان ادراك المتغير من الثابت مع ما
فيه من التسامح مجرد ادعاء فاسد لا يقبل منه بغير شاهد فانه لا يترقى عن
مرتبة الدعوى وان هو الا عين المدعى فان من يمنع توقفه على الحركة والتغير
كيف يسلم ذلك وقد تقدم ان السكون او الوجود اذا استمر يجد له العقل
مقدارا غير قار وانكاره مكابرة لا تصدر عن المحصل كيف لا وليس المعقول
من كونه مقدار الحركة الا ما يفهم من كونه مقدار الوجود اذ لا معنى للاتصاف
والناعتية ههنا كما يشعر به التعبير بالانطباق وعدم امكان ادراك المتغير

الزمان في الوجود من التحليلية الا موجود في الذات وبقي هذا العارض لا وجود له في الاعيان الا في ضمن وجود معروضه
اذ لا عارضية ولا معروضية منها الا بحسب الاعتبار الذهني وكما لا وجود له في الخارج الا كذلك لا تجدد لوجوده
ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار الا بحسب تجدد ... في الذهن ...

بما هو متغير من مجرد ذات الثابت من حيث الثبات لا يمنع من ادراك ذلك الزمان
الذي ليس على حد الامور المتغيرة من امتناع طرو العدم واستمرار وجود الواجب
تعالى وازليته وبقائه كما ندرك الحركة القطعية من التوسط وينتزع الزمان
الممتد المنطبق عليها من الان السيال مع انه ادراك امر ممتد متجدد من امر
بسيط لا تغير فيه ولا تجدد لكونه امرا شخصيا على ما قرروه من ان تشخص الحركة
باتحاد الموضوع والزمان والمكان وما هي فيه ويزول بالسكون اثناء الحركة
في حد من المسافة او انتهائها ويتعدد باختلاف المبدأ والمنتهى وما افاد من
كون ذلك متغيرا باعتبار اختلاف النسب وتفاوت الاحوال يجري مثله في
هذا الاستمرار فانه مع كونه غير متغير في ذاته ولا منقض ولا متجدد في حد
نفسه كما لا تغير في منشا انتزاعه يعتبر له اتصاف بالمضي والحضور والاستقبال
بالنظر الى ما يفرض فيه من الحدود بقياس بعضها الى بعض بحسب التوهم وقد
قال الفاضل المدقق والنحرير المحقق في تعليقاته على الاشارات اختلاف هذا
الامر البسيط الذي يسمونه بالان السيال اي اختلاف نسبته الى الزمانيات
الواقعة فيه ما يعني به فان عني به ان له حالات مختلفة في الخارج ففيه ان
هذه الحالات ان كانت انية فيلزم تتالي الانات وكون غير المتناهي محصورا
بين حاصرين وهو ظ وان كانت متصلة واحدة يمكن انقسامها الى الحالات
الغير المتناهية فقد اعترفوا بوجود امر كذلك في الخارج وليس هو الا الزمان
المنطبق على الحركة القطعية او الحركة القطعية والحاكم انكر وجوده ايضا
وكذا جميع القائلين بالان السيال وان عني به ان له حالات مختلفة في
الذهن فالسؤال باق بعد بان الذهن كيف ينتزع من مثل هذا الامر البسيط

الامر

كما يفرض ذلك في الحركة التوسطية ... الان السيال ...

الامر الممتد المتصل القابل للقسمة الى غير النهاية فان اجيب ان انتزاعه باعتبار
حالات اخرى فننقل الكلام اليها وهكذا فلا بد بالاخرة ان يعترفوا بانه يمكن ان
ينتزع من امر بسيط باعتبار بقائه امر ممتد هو الزمان فنقول ح ما الدليل على
ان ذلك الامر البسيط هو الان السيال لم لا يجوز ان يكون ذلك امرا اخر كما
يقول المتكلمون ان الزمان ينتزع من بقاء ذات الله تعالى مع ان البديهة
شاهدة بانه لا معنى لكون الان باقيا ازلا وابدا اذ لا معنى للبقاء الا بضرورة
الوجود الزمان والان الباقي معناه الزمان ليس الا كما يحكم به الوجدان قال و
الدليل على ان توهم هذا الامتداد توهما صحيحا يتوقف على اختلاف الاحوال في
الخارج اما توهما او واقعا ودعوى البداهة ممنوعة وفيما علقه على التجريد ان تلك
النسب المختلفة ان لم تكن تدريجية لم يرتسم منها الزمان وان كانت تدريجية
غير قارة تحصل من امر بسيط باعتبار استمراره لزم ان يكون البقاء منشا انتزاع
الزمان اذ ليس الاستمرار الا البقاء انتهى ملخص كلامه قدس الله روحه الشريف
ومنه ومما نقلناه سابقا يظهر ان المحقق المورد غير غافل عن جهتها
الاخرى العارضية وانما اعرض عنها لانه لا محصل لها ولعدم استقامة
اسناد ذلك الانتزاع الى الجهتين جميعا كما يزعمه الذاهل عما افيد الجاهل بما
اريد وقد يقال ان وجود الواجب امر ثابت لا يتصور فيه شائبة تدريج و
انقسام فاي مناسبة بينه وبين ما ينتزع منه واجيب عنه بمنع لزوم تحقق
المناسبة بين كل انتزاعي ومنشا انتزاعه لانه حكم غير بين ولا مبين ولئن سلمنا
لزومه فهو لا ينحصر فيما نفهمه من الزمان من معنى التجدد والاتصال ولعله يحقق
مناسبة ما بينهما من جهة اخرى خفية عن ادراكنا وعدم الوجدان لا يعطي

العدم الا ترى ان اكثر الانتزاعيات ينتزع من محالها ولا يحكم وجداننا بتحقق مبادٍ
تفصيلية وذلك اما العدم لزوم تحققها في الواقع او لعدم اطلاعنا على تفاصيلها
واياما كان فليكن الامر فيما نحن بصدده كذلك وقد علم بذلك فساد ما اصلح به
كلام بعض المحشين لما تبين من انه لا يقضي بعدم جواز انتزاعه من الواجب ضرورة
ولا يشهد له برهان سواء قيل بانتزاعه من الوجود بمدخلية امتناع طريان العدم
عليه لان هذا الوصف ثابت له سبحانه في ذاته من غير توقف على اعتبار
بقاء او زمان او غير ذلك من لوازم الوجود الذاتي الذي هو عين ذاته او امر لا
يحتاج ثبوته للذات الى امر سوى الذات ومجرد الاستلزام بين الوصف المذكور
والبقاء غير كاف في الزام الدور فان انتزاع البقاء عن الذات متاخر عن ثبوت هذا
الوصف بل عن انتزاع الزمان ايضا في وجه او قيل بانتزاعه منه بملاحظة استمراره
لانتفاء الدور على هذا التقدير ايضا على ما بيناه وكون الانتزاع ادراك امر
من اخر بضرب من التحليل لا يستلزم الا ان يكون ذلك الامر بحيث يصلح لذلك
اذ لا بد في انتزاع امر من امر من منشأ في المنتزع منه مصحح لذلك ولا يلزم وجوده
الا يرى ان الصفات الاعتبارية كالاضافات ونحوها ينتزع من الاشياء من غير
لزوم وجود امر فيها نعم يعتبر في منشأ الانتزاع الى المنتزع منه ان يكون موجودا واما
هذا المنشأ اي المصحح لذلك الانتزاع فربما كان موجودا كما في انتزاع الاسد من
الشجاع ان كان مما فيه الكلام وليس الكلام فيه انما البحث في عدم امكانه
بغير هذا الوجه ولا يغني التمثيل بالجزئي باثبات الحكم الكلي ولذلك يكتفى في
انتزاع الوجود بمجرد ادراك منشأية الاثار على ما اعترف به وكذا سائر صفاته
تعالى فانها منتزعة من بحت الذات المنزه المتعالي عن التكثر والتكرار فلا تصير

في الاكتفاء

في الاكتفاء ههنا بما يدرك منه تعالى من امتناع طريان العدم عليه واستمرار
الوجود الباقي السرمدي وظاهر ان ذلك ليس من قبيل انتزاع البرودة التي هي
من الكيف لا من الامور الاعتبارية من النار والحبل من السماء لعدم تلك
الصلاحية لانه لا يدرك ذلك منه لانتفاء ذلك المنشأ فيه راسا وهو ظاهر
جدا ولو سلم لزوم التعدد من كونه مقدارا للبقاء الزماني اي استمرار الوجود في
امتداد الزمان بخصوصه فلا تم ذلك فيما هو ارفع واعلى واجل من انحفاظ الوجود
في متن الواقع ودوامه في حاق السرمد غاية الامر ان يعتبر فيه ضرب من التجوز
ونوع من الاستعارة ودعوى اختصاص المقدار والامتداد بذي الاجزاء
المترتبة يتضمن اعادة ادعاء كونه فرع الحركة ومن لا يسلمه يمنع هذا ايضا فلا
تخبط ثم لا يذهب عليك ان ما ابداه من الفرق لو وضح وصح لا يقدح في منع التوقف
على الحركة بل يؤكده كما سمعت ويصلح ما اورده المحقق في مقام الاستشهاد
سندا لذلك المنع وان كان الانتزاع باعتبار النسب المختلفة ايضا لابتنائه
على انفكاك الزمان عن الحركة التي قطع السيد بانه من لوازمها وحكم المجيب بانه
فرعها وما بينه من ان الوجه في ذلك كونه مما يختلف نسبته ليشيد اركان
ما ادعاه المانع لانه يفيد ان ذلك الامتداد لا يتوقف على الحركة ويجوز انتزاعها
مما لا يتوقف عليها اذ لا يتفرع التوسط على القطع كما لا ترتب للان السيال
عليها عندهم واما التقرير الذي يفهم منه فغير ما ادعاه المستدل وارتضاه
المجيب بان نفي الامتداد والانقضاء لا ينفك عن الحركة او ما يجري مجراها من
اختلاف النسبة ولا يوجد ذلك قبل وجود العالم فلا يصح توهمه ح وعلى هذا
لا يتاتى الاستشهاد ظاهرا لكن المنع بحاله والسند لم يندفع لانه لا يحتاج الى شاهد

وعدم صحة الاستشهاد على هذا التقرير لا يرد على المورد اصلا لانه ليس منه
فى كلام السيد عين ولا اثر ولم يرتكب المحقق منعه ولم يستشهد عليه و
انما هو جواب بتغيير الدليل ورجوع الى السند لا الى اخر يندفع بما اوردناه ويبطل
بما فصلناه كما ان ما سماه تلخيصا وجه ثالث لا ابطال له وبمط اخر من الكلام يكاد
يكون تطويلا بغير طائل اذ لا يتم بدون التمسك بان الزمان مقدار الحركة ويجرى
فى الوقت التقديرى ايضا لانه ان كان له تحقق فى نفس الامر دخل فى اجزاء العالم
والا فليس له الا اسم فلاى وجه يسمى بالزمان وهو عبارة عن كم متصل الذات
غير قار على ان الظاهر انه لا يغاير الزمان الموهوم بالذات ولا فرق بينهما الا بحسب
العبارة فان المتكلمين كانوا يعبرون عنه بالاوقات التقديرية وما يقاربها
كما يظهر من تصفح كلماتهم قال السيد المرتضى الصانع القديم يجب ان يتقدم
صنعته بما اذا قدرناه اوقاتا او ازمانا كانت غير متناهية ولا محصورة وقال
الكراجكى المراد به تقدير اوقات دون ان يكون القصد اوقاتا فى الحقيقة لان
الاوقات افعال وقد ثبت ان للافعال اولا فلو قلنا ان بين القديم واول
الافعال اوقاتا لناقضناه واجاب العلامة الحلى فى المناهج عما يقال من ان
حدوث العالم بعد عدمه بعدية زمانية يستلزم وجود الزمان قبل وجوده وتقدم
البارى عليه باوقات غير متناهية يقتضى قدم الزمان وتوقف العالم على
ما لا يتناهى بان التقدم لا يشترط فيه الزمان ويجوز ان يكون تقدمه عليه
باوقات تقديرية لا وجودية والمحقق الطوسى حكى فى قواعد العقائد عن
المتكلمين ان التقدم الذى لا يمكن اجتماع المتقدم والمتاخر معا لا يجب ان يكون
بحسب زمان مباين لهما فان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض لا يكون بزمان اخر

وهذا التقدم مثله قال ثم ان كان ولا بد فيكفى فيه تقدير زمان ولا يحتاج فيه
الى وجوده المغاير للممكنات الحادثة والمراد انه ليس له فى الازل وجود يغاير اجزاء
العالم وان كان له تحقق فى نفس الامر ويوجد لمنشأ انتزاعه ليفيد وقوع العدم
المتقدم فيه الانفكاك وفى مصارع المصارع نص وقوع العدم السابق على الحادث
الموجود الذى هو المعلول الاول فى زمان مقدر قال والا لامكن اجتماعه مع الحادث
المفروض وقال فى كشف الفوائد سلمنا انه لا بد من زمان لكن لا بالفعل بل يكفى
فيه تقدير زمان ولا يحتاج فيه الى وجود زمان محقق كما نقول ان البارى
تعالى مقدم على العالم تقدما لا يمكن ان يجامع المتقدم فيه المتاخر بمعنى انه
لو قدرنا ازمنة لا نهاية لها فى جانب الماضى لكان الله تعالى مقارنا لها
دون الحادث لاستحالة ان يكون البارى تعالى زمانيا وقال الطبرسى فى مجمع
البيان القديم يسبق المحدث بما لا يتناهى من تقدير الاوقات وفى جوامع
الجامع فسر الاول بانه السابق لجميع الموجودات بما لا يتناهى من الاوقات
او تقدير الاوقات ولعله ناظر الى انكار الوجود الذهنى كما هو المشهور منهم
ولهذا اختلف التعبير عنه والظاهر انه لا خلاف بين المتكلمين فى ان الزمان غير
موجود ومنهم من قطع بانتزاعه من بقائه تعالى ومنهم من قال بانه متجدد معلوم يقدر
به متجدد مبهم كما يقال جاء زيد اذ طلعت الشمس وكانه يرى انتزاعه من الاوقات
اى الحوادث المتجددة التى هى اعلام للاوقات على ما بينه المحقق الشريف فان
الوقت هو ما جعله الموقت وقتا وليس بحادث مخصوص كما افاده الشيخ المفيد
وغيره والظاهر ان الاوقات المقدرة عندهم كالمحققة فى ذلك الانتزاع ولذلك
يعبر عنه بالاوقات التقديرية اذ تقدر قبل خلق الافلاك والكواكب حركة الفلك

وطلوع الشمس وغروبها وينتزع من ذلك ما يعبر عنه بالليل والنهار ويركب منه
الاسابيع والشهور ويترتب عليها السنون والدهور فقد روى انه تعالى خلق
السماء والارض في يوم الاحد وخلق الملائكة في يوم الجمعة فقضيهن سبع
سموات في يومين وخلق السموات والارض في ستة ايام قال بعض الفضلاء
لولا الزمان الموهوم لما كان لستة ايام او يومين في الايتين معنى وايضا قد روى
ان دحو الارض كان في ليلة خمس وعشرين من ذى القعدة ويساعد عليه قوله عز
من قائل ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات
والارض منها اربعة حرم ولا بعد في ان يكون تسمية ايام اسبوعنا بهذه الاسماء
والتعبير عن شهورنا بالقابها فرعا للزمان المتقدم كما يلوح من بعض الاشارات
المأثورة على ما نبه عليه بعض الافاضل فلا وقع لما اخذه المجيب مما اورده صاحب
الوافي نقلا عن الفتوحات من ان اليوم زمان دورة للاطلس والمنوط بالشمس
والقمر والسموات الليل والنهار وهما غير اليوم فانه مجموع الامرين وذلك لانه
مجرد اصطلاح يأبى عنه اللغة والعرف المبني عليهما لسان الشرع ولذلك اطبق
المفسرون على تأويله ولعل الحمل على اقرب المعاني الى الحقيقة المتعارفة اولى
وكيف كان فلا يكون اختراعيا محضا الا ان القول به على تقدير لابدية الزمان
في التقدم وعدم صحة الاكتفاء بانتقائه وظاهر ان الاختراعي لا اثر له واعتباره
كعدمه فلا يكون فرق بينه وبين عدم اشتراط الزمان فيه فلا يتجه التنزل من
اعتبار عدم لزوم الزمان في التقدم الى اشتراطه وينص عليه قوله في نقد المحصل
المتكلمون حيث قالوا القديم موجود في ازمنة مقدرة لا نهاية لها فقد حكموا
بصحة انطباق الثابت على المتغير ولم يتفطن لذلك الا انه صريح في نفى كون الزمان

المقدر اختراعيا صرفا مخلوقا للوهم اذ لا انطباق ح ولا تغير حقيقة على
انه ليشكل تصحيح التقدم الحقيقي الواقعي بمثله فلا بد ان يكون له تحقق في نفس
الامر واذ لم يكن له وجود في الاعيان فوجوده في الاذهان وحيث لا ذهن قبل وجود
الذاهن ولا قوة مدركة قبل ايجاد العالم فلا يتصف بالوجود الا بعد ذلك ومن انكر
الوجود الذهني منهم ينفيه مطلقا ويكتفي بالتقدير فلا ينافي اعتبار حدوث
العالم سواء فسر بما يعلم به الصانع من الجواهر والاعراض كما ذكره المحقق الطوسي
وغيره او اريد به ما سواه سبحانه من الموجودات العينية والنفس الامرية على ما
ادعاه المجيب فانه لا وجود له ح اصلا وعلمه تعالى به لا ينافي حدوث العالم
بالضرورة من الدين وفي الروايات تنبيه عليه ولا يلزم من ذلك كونه وهميا
صرفا لان الاختراعي لا يكون له منشأ انتزاع ومن الضروريات الاولية ان
استمرار وجود الواجب وعدم زواله ولم يزل سبحانه ولا يزال من شانه
ان ينتزع منه المدرك امتدادا متصفا بعدم التناهي ولا نعني بالتحقق في نفس
الامر الا تحقق الامر في نفسه بدون فرض فارض واعتبار معتبر الا هذا
المعنى ولا يستلزم ذلك فعلية وجوده ذهنا ولهذا قال في نقد المحصل العقلي
هو الذي يجب ان يحدث في العقل اذا عقل العقل ذلك الشيء كفوقية السماء
واما الفرضي فهو الذي يفرضه الفارض وان كان محالا فان اراد بماله تحقق
في نفس الامر ذلك فلا يلزم كونه من اجزاء العالم وما اشتهر بين اصحابنا وغيرهم
من القول بالصفات الانتزاعية كالوجود والعلم والقدرة وما ضاهاها
من السلوب والاضافات والمعاني الاعتبارية يبطل دعوى انعقاد الاجماع
على انتفاء مثله ح وكذا الا يفتقر الى محل يقوم به فان الانتزاع لا يوجب تحقق

علاقة الناعتية ومن ادّعاه فليبيّنه على انه لا مانع من عروضه للاستمرار الممتد
الموصوف بعدم التناهي وان كان ذلك عارضًا للوجود الذي هو من اوصافه
تعالى كما يعرض للحركة مع انها صفة للجسم القار وكون ذلك من خواص المقادير و
لوازم الكميات الموجودة في الخارج كما سيدعيه باطل لا ترى انهم قطعوا بانتفاء
الزمان الممتد المنتزع من الآن السيال بعدم التناهي والتجدد والتقضي وغير
ذلك مع القطع بانه يمتنع وجوده في الخارج وقد جوّز بعضهم حمله عليه تعالى
بطريق الاشتقاق بناء على تجويز كونه سبحانه زمانيا بمعنى انه معه وفيه ما فيه
وان اراد به ما له وجود في الخارج او في قوة مدركة فنختار الشق الثاني لان
ما لا يكون موجودًا في الاعيان او في الاذهان لا يكون عدمًا صرفًا وليسا
سادجا فان صفاته تعالى الانتزاعية والاضافية كذلك في الازل وانما توجد
في الاذهان فيما لا يزال اذ ليس للامر الانتزاعي لا الوجود الرابطي فقط ولا
وجود له في نفسه اصلا كما حقق في مظانه ولا استبعاد في ان لا يكون الشيء
موجودا عينا او ذهنًا لكن يحكم العقل بالضرورة او البرهان ان له وجودًا
رابطيا الشيء كالاضافات وكذا لا ابعد في ان يتوهم له وجود لسبب وجود امر
مثلا لكن لم يحصل ناعتا لذلك الامر ولا جزء له ولا موجودا فيه ويكون ذلك
الوجود منشأ الآثار والاحكام لا من قبيل الامور الاختراعية قال بعض المدققين
والزمان من هذا القبيل ومثل هذا الوجود لا تسميه بالخارجي قال وح يمكن
ان يقال ان مثل هذا الوجود في الازل لا ينافي حدوث العالم الثابت بالاجماع
اليس الاشياء التي يقولون ان الخارج ظرف لنفسها لا لوجودها كالاتصاف
مثلا امرا نفس امري ويترتب عليه الآثار والاحكام ولا يلزم فيه التسلسل لو اتفق

ان تحقق اتصافات غير متناهية مترتبة ولا ينافي ايضًا تحققه في الازل ما ثبت
بالاجماع من حدوث العالم ونقض عليه الزمان ايضا فان شئت ان تسمي مثل هذا
الامر موجودا في الخارج فسمه ولا حرج وان لم تسمه ايضًا موجودًا فلا جناح و
بالجملة الاشكال مندفع في المقام سواء كان اشكالا عقليا او شرعيا وامر
التسمية والاصطلاح سهل لا عبرة به فتدبر هذا كلام الشريف ثم الوجه في
تسميته زمانا ظاهر لان اطلاقه عليه بعد ادراكه كاطلاقه على المطابق للحركة
القطعية لاشتراكهما في الانتزاعية وانتفاء الوجود الخارجي فان كان هذا
من مقولة الكم بحسب الحقيقة فليكن ذاك ايضًا كذلك وان كانت التسمية
بالزمان وعدّه كما متصلا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية
بالموجودات العينية فهذا به اولى لانه لا يطلق عليه الا مقيدا بالموهوم
ونحوه ونظير ذلك ان المحققين على ان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم
الى المتصل والمنفصل ثقة بما قرروه في محله على ما نبه عليه المحقق الدواني
على ان المناقشة في تسميته زمانا بناء على الجزم بكونه كما متصلا ضعيفة جدا
لابتنائه على كونه مقدارًا للحركة ومن نفى وجوده ينفيه وينكره وبهذا يظهر ان
وجوده في الاذهان لا يمنع من كونه زمانا كما لا يقدح في حدوث العالم لانه
لم يعهد اطلاق العالم على ما لا ابتداء له ولا يوصف بالقدم سوى الموجود
ولذا لم ينكر على القائل بالصفات الاعتبارية ولم يلزم عليه تعدد القدماء
كما الزم على من قال بالصفة الموجودة والعجب من المجيب حيث اعتذر تبعا
للعلامة عن القائلين بثبوت المعدوم بان الموجب للكفر انما هو اعتقاد قدم
الجواهر والاعراض اذ القديم يعتبر فيه الوجود وهم لا يقولون بوجوده في الازل

ومن هذا كلامه كيف يجزم بدخول الامر الانتزاعي في اجزاء العالم ويحكم بتقدم ما ليس بموجود مع ان الاجماع لم يقع الا على حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله من الموجودات وما توهم من ان الاجماع منعقد على حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله من الموجودات العينية والنفس الامرية على ما سيأتي سهو منه فان العالم اسم لما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض وقد يطلق على السماء والارض وما بينهما كما ذكره العلامة الحلي في كشف الفوائد ولم يعهد استعماله في هذا المعنى كما لم يثبت انعقاد الاجماع عليه قال في بحار الانوار الذي ثبت باجماع اهل الملل والنصوص المتواترة هو ان جميع ما سوى الحق تعالى ازمنة وجوده في جانب الازل متناهية ولوجوده ابتداء والازلية وعدم انتهاء الوجود مخصوص بالرب سبحانه سواء كان قبل الحوادث زمان موهوم او دهر ولهذا قال الفاضل القمي العالم حادث بمعنى انه حدث بعد تقضي امتداد غير متناه في جانب الازل منتزع من ذات الله سبحانه باعتبار بقائه وازليته وتقدم العدم على العالم تقدم بالزمان ولكن مرادنا بالزمان ليس مقدار حركة الاطلس بل مرادنا امتداد ينتزعه العقل من ذات الله تعالى بملاحظة ازليته وبقائه والزمان بهذا المعنى ليس من جملة العالم لانه ليس من الموجودات الخارجية بل منشأ انتزاعه موجود في الخارج فليس تقدم العدم على العالم زمانا محالا انتهى فان قيل الحكم بدخوله في اجزاء العالم مبني على ارادة الوجود الخارجي من المحقق في نفس الامر ولذلك جزم بافتقاره الى محل يقوم به لكونه كما متصلا ويعضده انه لم يمنع من تسميته بالزمان كما منعه في الشق الثاني مع انه لو كان موجودا ذهنيا وان كان متحققا في نفس الامر لم يكن لتسميته بالزمان ايضا وجه لانه

الاتصاف بالمضي والاستقبال يستلزم الانقطاع وهو هنا في الامتداد كما افاده بعض الفضلاء من الاصدقاء وفيه ان الاتصاف بالمضي والاستقبال لا يتوقف على تركبه من آنات متتالية واجزاء لا تتجزى ولو سلم فلا منافي ذلك كونه امرا ممتدا انعم يستلزم ذلك الانقطاع بمعنى تحقق فصل مشترك وهو امر ينتزعه العقل ولا منافية كونه امرا واحدا متصلا فتفهم ولا تخبط منه رحمه الله

عبارة عن كم متصل الذات غير قار عنده ويغنيه عليه القطع بكونه عرضا والجزم بكونه مقدارا الى غير ذلك مما وقع منه قلنا ما ذكرته لا يفيد الا الاضطراب في كلامه والتدافع في مرامه مع قبح ذلك الترديد في الزمان الموهوم ولا يسمن ولا يغني من جوع لانه ينتقل الايراد الى الشق الثاني فان ما لا يكون له تحقق في الاعيان اعم من الاختراعيات فيجوز ان يكون موجودا ذهنيا يسمى بالزمان كالمنطبق على الحركة بمعنى القطع ويطلق عليه المقدار كما في العدد بل يجوز ان لا يكون موجودا اصلا ولا يلزم ان يكون اطلاق الزمان عليه بمعنى الكم المتصل فتامل وما عول عليه في وجود الزمان ينتج نقيض مطلوبه ويفيد عكس مقصوده لان العلم بمضي شيء وانقضائه وكذا انتظاره وتوقع واشتغاله لا يتم الا بعدم وجوده وفنائه على ان الزمان اما الماضي او المستقبل وليس ههنا قسم اخر لان الآن فصل مشترك بين الماضي والمستقبل كالنقطة في الخط فلا يتصف الا بالمضي والاستقبال ولا يجامع ذانك الوصفان وجوده لانه يصدق عليه انه ماض الآن كما يحمل عليه الاستقبال وليس بموجود الآن اذ لا حضور له والا لزم تشافع الآنات وكل ما استلزم احد وصفين لا يجامع وجود شيء منهما لم يوجد اصلا وهذا امر ضروري وفيما ينسب الى امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه ما فات مضى وما سيأتيك فاين قم فاغتنم الفرصة بين العدمين وايضا مجرد العلم باتصاف شيء ما بهذين الامرين في الخارج لا يقتضي وجود الموصوف لجواز ان يكون من الامور الاعتبارية الماضية والحوادث المنتظرة ولا يلزم ان يكون زمانا فان الضروري ان في الخارج موصوفا بالمضي ومقابله وليس يظهر كونه وقتا والزام كون مجرد ذلك زمانا

يفضي الى مذهب من زعم ان الزمان عبارة عن الحوادث المتجددة كيف ولو لزم من مجرد
ذلك وجود الزمان ثبت وجوده من العلم بان ههنا قبلا وبعدا بل هو اولى اذ لا يعتبر
في مفهومهما الانقضاء والانتفاء مع ان من تمسك بذلك واستند اليه
لم يقتصر عليه نظرا الى ذلك وان اراد انا نعلم بالضرورة وجود الزمان الماضي
والمستقبل في الخارج فساده واضح وضعفه لائح فان دعوى العلم بوجود
ما ينتظر ويتوقع ولما يشم رائحة الوجود جزاف محض كادعاء وجود ما تصرم ومضى
وانعدم وانقضى وكونه موجودا في الماضي معدوما في الان والمستقبل وكون
المستقبل معدوما في الان وفي الماضي وموجودا في حينه لا محصل له كدعوى ان
مترتبا الدهر وعاء وجود الزمان الممتد وما يقدرها من الحركة المتصلة لان
الانقضاء والتجدد بحسب الوقوع في مضيق افق الزمان لا ينافي اتصال تحققه
بحسب الحصول في فضاء وعاء الدهرية اللهم الا ان يرجع الى الوجود في مرتبة
من مراتب نفس الامر وقد مر ان اطلاق الوجود عليه لا حرج فيه لكنه ليس
وجودا عينيا منافيا للاجماع فان مقارنته الوجود لوصف المضي يقتضي كونه
موجودا معدوما كاقترانه بالاستقبال مع ان ما لا يوجد حالا كيف يصير موجودا
بعد انقضائه وما قيل من ان عدم شيء في شيء ليس عدمه مطلقا فان السماء معدوم
في البيت وليس بمعدوم في موضعه لا ينطبق على ما نحن فيه الا بتمحلات كقياس
الزمان على المكان وايضا المتصف بالمضي والاستقبال ليس الا الامر الممتد
الذي بازاء الحركة القطعية المقدر لها وكما لا وجود لها في الخارج لا وجود لمقدارها
فيه ايضا كما اعترف به وصرح بانه امر يرتسم في الخيال ولذا من قال بوجود الزمان
اقتصر على وجود الان وجزم بانتفاء الماضي والاتي نظرا الى امتناع الوجود

في الخارج

في الخارج اذ المتحرك في حال الحركة يتصف بالفعل بالتوسط بين افراد ما هي
فيه وذلك حالة بين قوتها الصرفة ومحوضة الفعل وما لم يسكن في حد من
حدود المسافة او انتهائها لم يتحقق ذلك بالفعل وح ليست الحركة موجودة
كمقدارها وما لاجزائها من نحو وجود في اثنائها ليس وجودا متميزا فعليا فلا يتم
وجوده عند نفاذ الجزء الا بانقضائه فليس له وجود الا في الوهم والا كانت
موجودا معدوما وما قال المحقق الدواني الحكماء ذهبوا الى ان الحركة بمعنى
القطع لا وجود لها الا في الخيال لانه انما يتوهم وجودها اذا وصل المتحرك
الى المنتهى وح يكون قد بطلت بالكلية وظ ان قطع المسافة معنى نسبي
اعتباري انتزاعي لا سبيل الى توهم وجود مثله في الخارج بل التوسط بين مبدأ
الحركة ومنتهاها ايض كذلك ومثله الخروج من القوة الى الفعل تدريجا على
ما اعلن به بعض الافاضل فلا مجال لحسبان ان احدا من رؤساء الفلاسفة
ومعلمهم واتباعهم لا يستنكر وجود الحركات القطعية المتصلة جميعا في
ظرف الاعيان في وعاء وجودها وهو الزمان الممتد الموجود في الدهر واما
ما في الشفاء من ان هذه الحال وجودها على سبيل وجود الامور في الماضي
وتباينها بوجه اخر ان الامور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في ان من
الماضي كان حاضرا ولا كذلك هذه الحركة فلا ينافيه لان المراد ان وجوده في
الخيال على نحو وجود الاشياء في الماضي بمعنى ان يرتسم في الخيال امتداد
ماض بحصوله في الخيال على صفة المضي ولذلك نفى ان يكون لها وجود في
ان من الماضي وعلى هذا فلا تناقض بينه وبين ما حققه فيه من انها
مما لا ذات لها قائمة في الاعيان وانها انما ترتسم في الخيال ويرشد اليه

الحركة ... والزمان الذي هو مقدارها امر ان لا بوجدان الا في الخيال ضرورة ان عدم اجتماع الاجزاء مما يستلزم انتفاء وجود الكل في الخارج ومع ذلك ... فيه والما ان الزمان مع خفاء ماهيته ظاهر الانية فلان ذلك الامتداد الخيالي يشتهر عند الافهام ويتنزل بواسطة الارتسام منزلة موجود مستمر سيال ... الموجود بعينه في نادر الزمان كالحركة بمعنى القطع فانها التي اشتهرت حتى عدت في بادي الرأي من الموجودات في علم وجودها ضرورة لكن اذا دقق النظر تبين ... وان الموجود هو الحركة بمعنى التوسط كذا ذكره المحقق الشريف في تعليقاته على الشرح القديم وانت تعلم ان التوسط ايضا غير موجود بنظر ادق منه ...

انه صرح بانّ الوجود المحصّل للزّمان لايكون الّا في النفس وانّ الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق صحيح له قال وليس هذا الوجود له بسبب المتوهم فانه وان لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود حاصلا هذا كلامه وهو ينادى بان الوجود المطلق للزمان في النفس لايتعلق بوهم المتوهم وليس بسبب فرض الفارض فيطابق ما نص عليه من انّ الامر المتصل المعقول للمتحرك لاوجود له في الاعيان اصلا بل في الذهن يعنى ليس له وجود قارا وغير قار فلا ابخاء لحمله على ان المراد ان الحركة ليست من الموجودات الثابتة المستمرة الذات الغير المتجددة لئلا يتوجه عليه ان الحركة محلّ الزّمان وعلته والمعدوم كيف يكون محلا للموجود وعلة له وانما يتجه ذلك مع التصريح بوجود الزّمان دونها وانى له به وكذا لايقدح في ذلك ما اشتهر ان الزّمان ظاهر الانية خفي الماهية اذ المراد التحقق في نفس الامر على ما بيّنه السيد السند قال ولو نقل بعض المتاخرين خلاف ذلك فلا تعويل عليه وجوّز بعضهم ان يراد به الوجود الخيالي الارتسامي لانه وجود بنفسه وهو كالوجود الخارجي في ترتب الاثار وتحقق اجزاء ذلك الامر الممتد بحسب ذلك الوجود مترتبة متعاقبة ولايكون عند تعقلها بهذا الوجه كما يظهر عند الرجوع الى الوجدان فتامل وقد يقال انهم كثيرا ما بنوا الامر على ما يبدو في بادي النظر ثم اذا انتهت النوبة الى الفحص البالغ ظهر حقيقة الحال فانهم ادعوا اوّل الامر وجود الزّمان في الخارج ويقسمونه بانقسامه الى السنين والشهور والايام والساعات وعدّوه من اقسام الكم مع ان المقسم في التقسيم الى الجوهر والعرض هو الموجود الخارجي على ما صرحت به عباراتهم ثم عند تحقيق الحال صرّحوا بان الزّمان الممتد غير موجود في الخارج بل يمتنع الوجود فيه وانّ الموجود في الخارج هو الان السيّال الذي يرسم في الخيال وربما قيل

الكم

ثم ان ... لكن ... يوجد الزمان اراد وجوده في نفس الامر لا في الخارج اذ لو كان مراده الوجود الخارجي لزم ان لا يكون الشيء موجودا في الخارج ويكون مقدار الموجود العرض القائم به موجود فيه او الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع ...

ان كون الزّمان الموجود عينا امرا متصلا غير قار الذات مما يظهر من الشيخين ولضعفه عدل عنه من لحقهم الى ان الموجود من الزمان امر بسيط شخصي باق بذاته سيّال بحسب اضافاته فبسيلانه يرتسم في الخيال امر ممتد يتقدر به الحركات ويعبّر عنه بالشهور والاعوام وكيف كان ينحل به ما اشكل على المجيب من امر الزّمان الموهوم حيث تحيّر في انه كيف يسمّى غير المقدار الموجود بالزّمان وزعم ان التناهي واللاتناهي والتمادي وعدم التمادي والزيادة والنقصان وكذا التقدير والتقضي والاستقبال والمضي ومما شابه ذلك من الصفات من خواص المقادير ولوازم الكميات الموجودة في الخارج عندهم ولذلك عدّها من امارات الوجود وانكر تجزي المعدوم بالاجال والاوقات والسنين والساعات ظنا منه انه تابع الحكماء الذين جعلهم افاضل الناس عقلا في كل باب وان من نازع في ذلك من محققي المتكلمين من العلماء الاعلام والفضلاء الاماميين مكابر لايستحق الجواب وقد حقق للناقد البصير والمتامل الخبير مما نبهنا عليه او اشرنا اليه ما يكتفي به اولوا الالباب فان فيه نجاة من ظلمات فلسفية بعضها فوق البعض وشبهات سفسطية بعيدة ما بين السماء والارض كما يظهر على طالب الحق والتحقيق كل الظهور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم انه لافائدة ههنا في حكاية الاقوال في الزمان وكتب في الحاشية ان الغرض من نقل المذاهب ان من البين ان المورد لايقول بان الزّمان هو واجب الوجود ولا المعدل ولا حركته وانما يقول بما قاله البغدادي فاذا بطل قوله ببيان فساده سقط منعه بالكلية وتم الدليل انتهى وهو في غاية السقوط اما اولا فلان ما فصله انما هو مذاهب القائلين

با لوجود ومن الناس من انكر ان يكون للزمان وجود البتة ومنهم من نفى وجوده
عينا واثبته فى التوهم وهو مذكور فى الشفاء وغيره فما يديه ان المحقق المورد
لا ينفيه واما ثانيا فلانه لم يستوف جميع مذاهب القائلين با لوجود فلعله
كان يذهب الى غير ذلك قال فى الشفاء ومنهم من جعل له وجودا لا على انه امر
واحد فى نفسه بل على انه نسبة ما على جهة ما الامور باسرها كانت الى امور اليها كانت
فقال ان الزمان هو مجموع اوقات والوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض اخر
مع وجوده فهو وقت للاخر اى عرض حادث كان وليس الوقت الا ما يوجبه
الموقت لا ان طلوع الشمس قد كان اعرف واشهر ولذلك اختير ذلك و
ما يجرى مجراه للتوقيت فالزمان هو جملة امور هى اوقات موقتة او من شانها
ان تجعل اوقاتا موقتة وقالوا ان الزمان على غير هذا الوجه لا وجود له وقالت
طائفة ان الزمان جوهر ازلى فجاز ان يوجد الزمان وان لم توجد الحركة فالزمان
عندهم تارة يوجد مع الحركة فيقدرها وتارة مجردا فيسمى ح دهرا ثم قال ان
الذين اثبتوا وجود الزمان معنى واحدا منهم من جعل الحركة زمانا ومنهم من جعل
حركة الفلك زمانا دون سائر الحركات ومنهم من جعل عودة الفلك زمانا اى
دورة واحدة ومنهم من جعل نفس الفلك زمانا وفى المواقف مذهب الاشاعرة
انه متجدد يقدر به متجدد وقد يتعاكس قال المحقق الشريف اصحاب هذا
المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقاتا ولذلك تعاكس التوقيت عندهم واذا عين
ما هو وقت فى الحقيقة امتنع التعكيس فى التوقيت وقال ان جعل الزمان عبارة
عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون الزمان امرا موجودا لا موهوما كما هو مذهبهم
واما ثالثا فلان الزمان ليس مما لا يمكن فيه احداث قول اخر اذ لم يقم عليه برهان

عقلی ولا يدل عليه السمع فلعله لم يرتض شيئا من تلك المذاهب واختار
غيرها واما رابعا فلانه صرح بما انفرد له من الاقوال وهو كونه منتزعا من استمرار
وجوده تعالى وبقائه وعدم كونه امرا موجودا كما اختاره الفحول من الامامية
كالمحقق الطوسى والسيد المرتضى والعلامة الحلى والمدقق الخوانسارى و
المولى محمد امين الاسترابادى والفاضل المجلسى والمولى خليل القزوينى والمولى
محمد طاهر القمى واضرابهم قال فى تنقيح المرام ما انطبق عليه محققوا المتكلمين طبقة
هو ان الزمان استمرار منتزع من بقائه تعالى فتوهم انه لا يقول الا بما قاله
البغدادى من تخيلات المغفلين واما خامسا فلانه لا ضرورة الى كونه قائلا
بشئ من الاقوال ومختارا له ولا مانع من سكوته عن ذلك وتوقفه فيه كما
صرح به على ما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى فالقطع بما تخيله المجيب مع
تصريحه بخلافه ينبئ عن حرصه على الايراد وان كان فيه انحراف عن سبيل الرشاد
وعدول عن سنن السداد والله العاصم من الجدل والعناد **ثم قال** ذلك
السيد المستدل **واما ثانيا** فلانه لو تصحح فى العدم ما توهموه لكان هو
الزمان بعينه او الحركة بعينها اذ كان متكمما سيالا لا كله ازيد لا محالة
من بعضه وابعاضه متعاقبة غير مجتمعة فاما انه بالذات على تلك الشاكلة
فيكون هو الزمان او بالعرض فيكون هو الحركة فقد اطلقوا على الزمان او الحركة
اسم العدم فليت شعرى باى ذنب استحق الزمان او الحركة سلب الاسم والالحاق
بالعدم **واعترض** عليه المحقق بانا لا نقول باتصاف العدم بالتقدر والتمادى وغيره
الا بالعرض باعتبار اتصاف وعائه ولا يلزم منه كونه زمانا او حركة والحاصل
انا نقول ان عدم العالم كان فى وعاء ممتد متجدد منقض كوجود زيد فى الزمان

وكما انه لا يلزم منه كون وجود زيد زمانا او حركة كذلك لا يلزم ايضا كون العدم زمانا او حركة بل ليس الا كعدم زيد في زمان قبل زمان وجوده ولا تفاوت الا ان هذا الزمان يتبعض بالليل والنهار ويتصف بما شابه ذلك من الصفات وليس ذلك في ذلك الزمان فاللازم على هذا ليس الا وجود الزمان هناك والقائلون به يلتزمونه لا كون العدم هو الحركة او الزمان والمجيب بعد ما اساء الادب بما صاحبه اولى به قال ان المتبادر من اطلاق الوجود خصوص الخارجي وهم لا يقولون بوجود الزمان الممتد المتجدد في الخارج قال سيد المير زاجان في حواشيه على شرح المطالع كون المطلق منصرفا الى الفرد الكامل ليس على اطلاقه بل ذلك فيما اشتهر لفظ المطلق فيه بخصوصه بان استعمل كثيرا في المطلق المتحقق في ضمنه حتى يكون استعماله فيه حقيقة عرفية كالوجود فانه لشهرة استعماله في ضمن الخارجي يتبادر منه خصوصه انتهى ولعله اراد ان الزمان الموهوم كالزمان الذي هو مطابق للحركة بمعنى القطع وان لم يكن له وجود في الخارج الا ان له وجود بحسب نفس الامر وانما الموجود في الخارج ما هو بمنزلة الان السيال الذي هو مطابق للحركة بمعنى التوسط وهو وجود الواجب تعالى عن ذلك الذي هو عين خارجي فانه باستمراره الذي هو بمنزلة استمرار الان السيال يفعل امرا ممتدا متجددا يسمونه بالزمان الموهوم وعدم العالم انما وقع فيه وعلى هذا فلا فرق بين الزمانين الا بما ذكره وفيه مع ما عرفت انه توجيه بما لا يرضى اذ القائلون به لا يقولون بعدم التفاوت بينهما الا بذلك الامر العرضي كيف وهم مصرحون بان الزمان هناك معدوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم فان خصومهم لما احتجوا عليهم بان تخصيص الاحداث بالوقت

المعين يستدعي امتيازه عن سائر الاوقات وهذا يقتضي كونها موجودة قبل ذلك الحادث اجابوا بانها معدومة ولا تمايز بينها الا في الوهم وانما يبتدا وجود الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن وجود سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا هذا كلامهم وبالجملة انهم لو قالوا بوجوده وامتداده مثل امتداد هذا الزمان في ان له اجزاء متباينة متعاقبة يمتنع الاجتماع بينها لكان لقائل ان يقول لم اختص وجود العالم بهذا الحد الذي حدث فيه ولم يكن حدوثه في حد اخر قبله وكونه وهميا بالمعنى المذكور لا ينافي طلب المخصص فيما بين اجزائه وح فما معنى قولهم واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله فبقي ان يكون معنى الوهمي ما يخترعه الوهم كزوجية الثلثة فيكون عدما محضا وليسا ساذجا فاذا اتصف ذلك العدم الساذج بما توهموه من التقدر والتكمم والتماد والتجدد والتقضي وما شابه ذلك فاما انه بالذات على تلك الشاكلة فيكون هو الزمان بعينه او بالعرض فيكون هو الحركة بعينها فان اتصاف الحركة بالزيادة والنقصان والتماد وغيرها انما هو بواسطة مقدارها ولها مقداران مقدار بحسب المسافة وذلك بالعرض ومقدار بحسب التراخي وذلك بالذات لان ذاتها من حيث هي تقتضي ذلك اذ اجزاؤها لا تقع معا بل على التراخي وهذا المقدار هو الزمان وبالجملة الحركة لها حقيقة سوى عدم الاستقرار واما الزمان فليست له حقيقة الا امتداد التجدد وعدم الاستقرار فاذن قد اطلقوا على الزمان او الحركة بلا ذنب اسم العدم المحض والليس الساذج ومما قررناه ظهر ان مراد المستدل بالعدم المذكور ما جعله المورد وعاء له كما يصرح به قوله في الدليل الاول فكيف يتصور في العدم الصريح والليس الصرف اثبات تمايز حدود

وتلاحق احوال وسيصرح به فى قوله اذ لا اختلاف فى العدم وفى قوله وذلك
الامتداد العدمى لا العدم الذى وقع فى هذا الوعاء على ان عدم العالم لو كان فى
زمان موجود غير ممتاز عن هذا الزمان الا بما ذكره وهو امتياز بالعرض يلزم منه
ثبوت قديم سوى الواجب ولا ينفع الفرار منه بالقول بان مرادهم بالعالم ما
سوى ذلك الزمان من الموجودات وهو لا وجود له كما سيصرح به المورد تبعا للآخرين
مع ما فيه من التدافع الصريح والتناقض القبيح وسيأتى لذلك زيادة التوضيح
والتنقيح وايضا لو كان الزمان هناك امرا موجودا وكان له اختلاف اجزاء او كان
امرا نفس امرى كما سيصرح به المورد العلامة بعيد هذا وكان القائلون به لم يرتضوه
فباى وجه سموه بالزمان الموهوم ولم يسموه بالزمان الموجود مع اشتراكهما فى
جميع الذاتيات واللوازم الا بالليل والنهار وما شابه ذلك وهو غير موجب لسلب
عقد الوجود ووضع عقد العدم مقامه الا ان يقال لا مشاحة فى الاصطلاح و
الظاهر الذى سقط فى تلك الورطة انه لما راى ان دلائل السيد قدس سره
على ابطال القول بالزمان الموهوم دلائل متينة وبراهين مكينة ورام ان يتقصى
عنها فر من القول بكونه امرا معدوما الى القول بكونه امرا موجودا ولم يعلم انه يفضى
الى القول بالقدم وهو يفر منه فوقع من حيث لا يشعر فيما كان فارا عنه هذا
ثم انت خبير بانهم لو قالوا لو ابقوا ما قرره المورد كلامهم لكان لقائل ان يقول هذا مجرد
دعوى بلا دليل وهل الكلام الا فى اثبات وجود هذا الوعاء الممتد المتقدر المتقضى
حتى يمكن ان يقال ان عدم العالم كان فيه وكان متصفا بصفاته بالعرض اذ
الاشاعرة لما تشبثوا فى اثبات حدوث العالم بالقول بهذا الوعاء وبان عدم العالم
كان فيه فالخصم لا يسلمه منهم ولا يصدق به الا بالدليل وقد عرفت انه لا يمكن

تصوره فضلا عن ان يقام عليه دليل فله ان يقول ان الاوعية المسلمة عندنا
ثلثة الدهر الذى هو وعاء للوجود الصريح المسبوق بالعدم الصريح والزمان
الذى هو وعاء للامور المتغيرة المتقدرة السيالة والسرمد الذى هو وعاء
لبحت الوجود الغير المسبوق بالعدم واليه الاشارة بقولهم نسبة الثابت الى
المتغير هى الدهر ونسبة المتغير الى المتغير هى الزمان ونسبة الثابت الى الثابت
هى السرمد والاوعية منحصرة فيها فمن ادعى ان للعدم الازلى وعاء موجودا يكون هو
فيه وبتبعيته يتصف بالتقدر والتماد وغيرهما فعليه البيان وقياسه على العدم
المقارن لوجود الزمان كعدم زيد فى زمان قبل زمان وجوده قياس مع الفارق فان
هذا العدم لما كان مقارنا للزمان الذى هو سيال ومتكمم ومتقدر اتصف هو ايضا
بذلك بالعرض بخلاف العدم الازلى فانه لا يتصف بالتقدر لعدم ثبوت ما يتقدر
هو به فيكون عدما محضا غير متقدر ولا متكمم لا بد لنفيه من دليل وعدم قد رتبنا
على تعقله بوصف كونه سابقا على الوجود سبقا غير ذاتى بدون الوعاء بعد ان دل
الدليل عليه غير قادح فيه فان دلائل القدم باسرها لما كانت مدخولة وقد دلت
الاخبار المتواترة من الطرفين على وجود الله العالم به وشرط ان يكون بينهما انفصال
وقد انعقد عليه اجماع المليين من المسلمين وغيرهم ودل عليه الحديث المشهور
الذى لا دليل عقلى يعارضه بل له دليل عقلى يعاضده كما سيأتى فى اخر الرسالة
ان شاء الله العزيز فاذا لم يثبت القول بالزمان الموهوم قبل وجود العالم مع
كونه مخالفا لظاهر الشرع فلا بد من القول بان ذلك الانفصال انما كان بالعدم
الصريح النفس الامرى الغير الزمانى لان كل ما له تحقق فى نفس الامر لا يجب ان يكون
فى زمان كما لا يجب ان يكون كل ما له تحقق فيها فى مكان فعدم العالم مع تحققه فى نفس

الامر لا يجب ان يكون فى زمان اذ ما ليس للزمان فى سلسلة علله مدخل لا يق
انه فيه هذا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما اشرنا اليه انفا وسنا الفا من ان
العدم الازلى لو كان له وعاء فذلك الوعاء اما معدوم فاستحال اتصافه بالتقدر و
التكمم والمساواة واللامساواة اذ لا اختلاف فى العدم ولا محصص فكيف يكون
احدهما ظرفا ومتصفا بصفات المذكورة بالذات والاخر مظروفا ومتصفا بها بالعرض
او موجود فيلزم ثبوت قديم سوى الواجب ثم ذلك القديم لما لم يكن جوهرا قائما بذاته فلا بد
له من محل يقوم به ولا يتصور له محل غير الحركة فيلزم قدم الجسم كما سبق وبما قررنا ظهر
ان الازل ليس كالزمان واجزائه يتقدم جزء ويتاخر اخر بل هو عبارة عن اللازمان
السابق على الزمان سبقا غير زمانى كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض وليس بين
الله وبين العالم بعد مقدر لانه ان كان موجودا يكون من العالم والا لم يكن شيئا
ولا ينسب احدهما الى الاخر من حيث الزمان بقبلية ولا بعدية ولا معية لانتفاء
الزمان عن الحق وعن ابتداء العالم فليس الا وجود بحت خالص ليس من العدم وهو وجود
الحق ووجود من العدم وهو وجود العالم فالعالم حادث فى غير زمان وانما يتعسر فهم
ذلك على الاكثرين لتوهمهم الازل جزء من الزمان يتقدم سائر الاجزاء وان لم يسموه
بالزمان فانهم اثبتوا له معناه وتوهموا ان الله سبحانه فيه ولا موجود فيه سواه
ثم اخذ بايجاد الاشياء شيئا فشيئا فى اجزاء ازمنته وهذا توهم باطل وامر محال
فان الله ليس فى زمان ولا مكان بل هو محيط بهما وكيف يقول عاقل ان العالم
بكله مسبوق بالعدم الزمانى وزمان عدمه ايضا جزء من اجزائه وبالجملة عند
عدم الزمان يكون حالة مستقرة قارة لا فيها تقدم حال ولا تاخر اخرى فاذا
تغيرت الاحوال بحدوث الحركة التى لها اجزاء لا يكون وقوعها معا بل وقوع كل

متراخ عن وقوع الاخر يحصل منه مقدار فى العقل وهو الزمان وبهذا التقرير
يحل ما اشكل على المورد قدس سره حيث قال اذا اتصف العدم فى نفس الامر
بانه سابق على الوجود سبقا غير ذاتى فيكون البتة محتاجا الى وعاء وظرف يكون
فيه ويتصف هو لا محالة بالتقدر والتكمم وغيره وكونه سابقا عليه بدون
ذلك مما لا اقدر على تعقله فلعله يحتاج الى لطف قريحة لم يكن لنا وسياتى
له بيان اخر والقول بان التقدم بالذات لا محصل له لعوده الى السبق
الزمانى كما هو مختار المورد لا محصل له كيف ولم يدل دليل على بطلانه بل
لا يتصحح معنى حدوث العالم الا بالتمسك به ولذا قال به المحقق فى التجريد
فسر المورد قوله وجود العالم بعد عدمه ينفى الايجاب حيث قال الظاهر ان مراد
المصنف من البعدية ههنا هو البعدية بالذات ورد قول من قال المراد منها
البعدية الزمانية وهذا منه كالتصريح بان المحقق لا يقول بالزمان
الموهوم كما صرح به والده الماجد والا لكان مراده منها البعدية الزمانية
فهو ايضا قائل بالحدوث الدهرى لانه لما نفى الايجاب المستلزم للقدم
واثبت الحدوث لتصريحه بوجود العالم بعد العدم فذلك اما فى الزمان وهو
خلاف مذهبه ومع ذلك لا يلايم ظاهر قوله بعد العدم وسياتى تحقيقه او فى
الدهر وهو المطلوب وبما فصلناه ظهر ان القول بوجود الزمان الموهوم
وكونه وعاء لعدم العالم ينافى طريقة الملة بل ينافى مذهب من قال به وبعض
وهو قد رام بذلك اصلاحه وهل يصلح العطار ما افسد الدهر اقول حاصل
هذا الوجه ان الامتداد والسيلان وقبول الزيادة والنقصان والتقضى
والتجدد من لوازم الحركات وما يقدرها من الازمان فلو صح فى العدم الازلى

ما توهموه من عروض التقدر له والتمادی واتصافه بالتقدم وعدم التناهی
او صح حال العدم ما توهم من الامتداد الموصوف بالتكمم والسيلان القابل
للزيادة والنقصان لم يتصح ان يطلق عليه اسم العدم ويسلب عنه اسم الحركة و
الزمان اذ كلما وجد ما شابه ذلك من الاوصاف تحققت الحركة ومقدارها و
ينعكس الى قولنا اذا لم توجد الحركة وما يتبعها لم يكن الى توهم شیء من التجدد
والامتداد وامثال ذلك سبيل وهذا بعينه ما ذكره السيد اولا من الدليل
فلا يبقى فرق يعتد به بين الوجهين ويتوجه ما اورده المحقق من المنع على كلتا
القضيتين فانه يجوز اتصاف ما ينتزع من البقاء ونحوه بالامتداد وعدم
التناهی ولا محذور فی قبوله للزيادة والنقصان والتمادی كما يجوز توصيف
العدم الازلی الواقع فيه باعتباره بتلك الصفات ومن انكر من المحققين وجود
الكم المنفصل والمتصل سيما غير القار منه ومن الاعراض مطلقا ينفی ذلك
الاختصاص ولا يشهد بخلافه ضرورة ولم نجد دليلا يفيد اختصاصها بما يوجد
من الكيفيات الا ترى انه يتصف بها الزمان الممتد المرتسم فی الخيال ويوصف
ما وقع فيه وجودا كان او عدما بالزيادة والنقصان وغير ذلك باعتبار ما عرض له
من التمادی والسيلان ولا يستلزم ذلك ان يسلب عنه اسم الوجود والعدم
ويطلق عليه الحركة او الزمان ولا تفاوت بين ما لا يوجد الا فی الخيال وبين
ما يتوهم من الزمان بل لا تفاوت بين الزمان المنتزع من بقائه تعالى وبين
ما بعد وجود العالم حيث يحكم بكونه منتزعا ايضا من البقاء الا ان هذا الزمان
قد صادف حركة الفلك وطلوع الكواكب وغروبها فانقسم الى الليل والنهار
والساعات وتبعض بالسنين والاوقات بخلاف ما لم يصادف شيئا من ذلك

من الازمان ومن ثم يقدر عدم زيد بالشهور والاعوام ولا ينافی ذلك فيما قبل
وجود العالم من الاعدام فظهر ان اتصاف المظروف كعدم زيد بوصف وغاية
بالعرض لا يسلبه اسمه وحده وليس فيه قياس العدم الازلی عليه فی اتصافه بانحاء
الوغاء وافتقاره اليه كذلك حتى يفرق بعدم ثبوت ما يقدر به ذلك العدم على
انه لا يلزم من عدم الثبوت انتفاؤه فيجوز ان يتوهم ما يقدر به ويوصف بوصفه
بالعرض ويتوهم ان اتصاف الاول بالتقدر بالعرض واحتياجه اليه باعتبار
المقارنة للزمان المتكمم بخلاف الثانی لعدم ثبوته مصادرة مع انه ينافی ضمنا
المتقدر بالعرض فی الحركة ويبين كون العدم متقدرا على ان الكم بالعرض ما له
ارتباط بالكم الذاتی مصحح الاجزاء او صافه عليه كما قيل فكيف يحصر فيها وفی
الشفاء لا يكون فی الزمان الا الحركات والمتحركات اما الحركة فذلك لها من
تلقاء جوهرها واما المتحرك فمن تلقاء الحركة واما سائر الامور فانها ليست
فی زمان وان كانت مع الزمان فان العالم مع الخردلة وليست فی الخردلة ومع
قطع النظر عن جميع ذلك لا يلزم منه الا بطلان اطلاق اسم العدم عليه وهذا
مع كونه على مختاره افتراء بلا امتراء اذ لم نطلع عليه الا ههنا ليس من ابطال الزمان
الموهوم فی شیء مع ان المقصود من اقامة البراهين المبينة وان اريد انه يلزم منهم
وجوده كما يفهم من النجاة والتعليقات وغيرهما لامكان وقوع الحركات المختلفة
المتقدرة فيه فيرد عليه مع عدم اشعاره بانه لا يقتضی الوجود العينی لجواز تقدرها
لو لم يمنع الامكان بالامتداد الموهوم والمرتسم فی الخيال على ما تقدم والوجود
الذی يتناول الاعتباريات لا محذور فيه ويلتزمه القائلون به كما افاده المحقق
حيث قال فاللازم على هذا ليس الا وجود الزمان هناك فان مراده هذا المعنى كما

صرح به فی الحاشیة التی کتب علیه فیما رایناه من النسخ العدیدة اذ قال المراد به
الوجود الشامل لوجود الاعتباریات فافهم انتهی ولیس اطلاق الوجود علی
هذا المعنی ببدع منه بل یطلق الخارج علی نفس الامر کثیرا ایضا وقد صرح بشیوعه
الفاضل القوشجی فی ذیل قوله وعدم المعلول لیس علة لعدم العلة فی الخارج وکیف
یرید به ما لا یلتزمه من قال به کما صرح به المحقق الشریف وغیره علی ما سلف وفی
الشرح الجدید للتجرید الزمان هناک موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم
ولا تمایز بین اجزائه الوهمیة الا بمجرد التوهم وهل یجوز عاقل حمل کلام هذا
المحقق علی التزام الوجود العینی بدون توقف مرامه علیه بعد الاطلاع علی
تصریحه بان مرادهم بالعالم ما سوی ذلک الامتداد الموهوم فان المراد به
به ما سوی الواجب من الموجودات والامتداد المذکور لا وجود له هذا کلامه
طاب ثراه ولا ریب فی انه نص فی الباب فیحمل ما اجمله هناک علیه لولا اتباع
المتشابه ابتغاء للحکم بالتناقض القبیح فلا حاجة الی ما ارتکبه من التوجیه
الذی حاول ان یجمع به بین الاراء المختلفة فان من اثبت الان السیال الباقی
ازلا وابدا ینبغی کون غیره راسما للزمان ومن نفاه من المحققین فی فسحة من
تجشم مؤنة اعتبار ما یقوم مقامه ویکون بمنزلته فان له فی انتزاعه من استمرار
الوجود لمندوحة عن ذلک کله ولا وجه لتطبیق المطالب الکلامیة علی
الاصول الفلسفیة وعدم التمییز بینهما کما وقع منه مرارا فانه من تخایل القوة
السوداویة علی انه یتضمن الاعتراف بحمله علی الوجود فی نفس الامر فیرتفع التناقض
الصریح والتدافع القبیح وغیر ذلک مما شنع وغیر ذلک مما شنع به علی المورد
العلامة طاب ثراه ولا یرد علیه بزعمه الا ما اورده علی هذا التقدیر ولیس ذلک

وجها

توجیها بما لا یرضاه القائلون به کما ارتکبه من التوجیه الذی لا ینطبق علی
مذهب ولا یرتضیه احد اذ الوجود عندهم باستمراره یرسم الزمان مطلقا
فهو بمنزلة الان السیال لدی الحکماء ولم یذهب ذاهب الی ان ارتسام الزمان
المتقدم علی وجود العالم من استمرار الوجود کارتسامه من استمرار الان بعد
ویقوم مقامه ویکون بمنزلته عند انتفائه ولو فرض ذلک فلا یتجه دعوی
عدم انحصار التفاوت فیما ذکر لان المنقسم الی الایام واللیالی هو المرسوم من
الان السیال وهو معدوم فی الاعیان کما اعترف به غیر مرة فیساوی المرتسم
من البقاء فی ان لا وجود له الا فی الاذهان فلا تفاوت بین اول حادث وهذا
الحادث فی ان اتصاف عدمه بما ذکر من التمادی والسیلان ونحوهما لا یوجب
ان یعد حرکة او یطلق علیه اسم الزمان ولا ینافی ذلک تحققه فی نفس الامر
لمنشأ انتزاعه بحیث اذا ادرکه العاقل وصفه به وان لم یوجد بالفعل عینا
ولا ذهنا ولهذا لا ینافی طلب المخصص فیما بین اجزائه لاتفاقها قطعا
ولعدم التمایز بینها فی الخارج اذ لیست له اجزاء متباینة متعینة فی الواقع
لان تمایزها وتحددها باعتبار مصادفتها للاوقات والحوادث المتجددة
ولا وقت قبل وجود العالم اذ لا حادث یجعل وقتا علی ان من صرح بان
القبلیة لا تستدعی زمانا بناء علی تشدید اقسامها ینفی الزمان قبل
وجود العالم مطلقا وهذا معنی قولهم واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت
قبله فافهم ولا تتحیر فان اعتبار ذلک الزمان بعد التنزل عن عدم اشتراطه
فی هذا التقدم فلا حجر فی التصریح بانتفائه اولا مع ان ذلک التصریح لم یوجد
الا من بعضهم فلا یناقض وجوده فی الجملة عند غیر ذلک المصرح وهو ظاهر

وايضا التصريح بنفيه في الخارج لا يصادم تحققه بحسب نفس الامر على الوجه الذي
صورناه كما يستفاد من كلام المحققين منهم نعم لو قيل بوجوده وامتداده مثل
امتداد هذا الزمان كما فرضه امكن توجه ذلك السوال باعتبار تشابه الاجزاء
دون تباينها وتمايزها وتعاقبها المنافية له لكنه توجيه بما لا يرضاه القائل
به اذ لم يقل بوجوده كذلك قبل وجود العالم حيث لا ذهن ولا اذهان احد منهم
وليس المراد انه لا يمكن وجود شيء من الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا
ولا وجه لتوهم ذلك فانه يستلزم الدور اذ توقفه على الحركة وموضوعها
وتحقق الخيال والتخيل ضروري عندهم والوقت فرع على وجود العالم ومتاخر عنه
فلا يمكن ان يكون وجوده اعني حدوثه مرتبة فقوله بوقته مسامحة وتمثيل كما افاد
بعض الفضلاء وقد يقال النسبة بين الزمان والجسم كالنسبة بين الهيولى و
الصورة بالتلازم والزمان من جملة المشخصات للجسم والجسم علة لبقاء الزمان
باستمراره فتامل فيه على ان فيما ادعاه من ان لما بعد وجود العالم من الزمان اجزاء
متباينة متعاقبة يمتنع الاجتماع بينها كلاما اذ لا وجود له في الخارج وفي الوجود
الذهني يجتمع الاجزاء حال البقاء بل حال الحدوث ايضا عند ادراكه دفعة وتحليل
الذهن من عند نفسه قطعة من الزمان وارتسامه في الخيال على سبيل التدريج
عند مشاهدة حركة توسطية واختلاف نسبها الى حدود المسافة لا يابى عن
اجتماع تلك الاجزاء بحسب الوجود بنفسه وهو الوجود الاصيل للزمان عند
بعضهم ومن ادعى ان العقل يحكم بانها لو وجدت في الخارج لكانت متعاقبة
فلا بد له من دليل لان تلك الملازمة غير بينة فما يدريه لعلها لو وجدت في
الخارج لكانت مجتمعة بل عند من نفى وجود الاعراض الغير القارة وجودها

مستلزم

مستلزم لاجتماع اجزائها لا محالة على ما قيل وقد ادعى بعض الافاضل ان الزمان
في الواقع وبالنسبة الى القدوس الحق وضرب من الملئكة موجود بوجود واحد
شخصي ومتصل قار واجزاؤه بالنظر الى المبادي العالية على الزمان والمكان
مجتمعة التحقق متوافقة الحضور اذ لا فقد ولا غيبة هناك الا للامور المستحيلة
وهذا كله فيما بازاء الحركة القطعية من الزمان ومن يتعاطى الزمان الموهوم
لا يرتضيه وكيف كان فلا شك في انه ليس موجودا في الاعيان وانما يكون
وجوده في الاذهان وهو اعم مما يخترعه العقول والاوهام كانياب الاغوال
فان الامور الاعتبارية المتحققة في حد انفسها الوجود مما من شانه ان تنتزع
هي منه بدون توقف على تعمل واختلاف موجودة في الذهن وليست بمحض
اختراع العقل واعتباره فلا يتم التقريب في قوله فبقي ان يكون معنى الوهمي
ما يخترعه العقل الا اذا ثبت ان الموهوم من الزمان ليس كذلك ولم يزل
مما قرره ذلك اذ لم يعلم منه الا عدم وجوده في الاعيان ولا بحث فيه ولا
نزاع ولا يلزم منه ان يكون وجوده بمحض الاختراع ولو كان الزمان الموهوم
عدما محضا وليسا ساذجا لم يبق بينه وبين الوقت التقديري فرق
لانه ايضا كذلك عنده فيجري فيه هذا التقرير بان يقال اذا فرض قبل وجود العالم
وقت وزمان اي امر ممتد متقدر كان ذلك زمانا او حركة فلا يكون عدما
صرفا فباي ذنب اطلق عليه اسم العدم وانكار تقدره مكابرة صريحة اذ
لو لم يتصف بالامتداد والتقضي ولم يعرض له التجدد وعدم التناهي
لم يكن المفروض زمانا بل شيئا اخر ولم يتضح بمعنى بقائه نعم كما سبق منه
ومعنى كان الله ولم يكن معه شيء كما يصرح به فيما بعد وايضا سيصرح بانه

يندفع به شبهة الفلاسفة لو كان تقدم البارى على وجود العالم بقدر متناه لزم حدوثه والا لزم قدم العالم لان معنى التقدم الغير المتناهى انه لا ينتهى وجود المتقدم الى حد لا يكون قبله وتلك القبلية لا يتحقق الا بالزمان قال لانا نختار الثانى ونقول كان ذلك بالزمان المقدر لا المحقق فلا يلزم قدم الزمان و انت خبير بانه صريح فى اتصافه باللاتناهى حيث اختار ان تقدم البارى على العالم بقدر غير متناه من الزمان المقدر وظاهر انه يتوقف على كونه ممتدا متقدرا متكمما ليصح اعتبار عدم تناهيه لاختصاص النهاية واللانهاية بمثله على ما تكرر منه ومن السيد المستدل مرة بعد اخرى فدعوى كونه غير متقدر ولا متكمم بعد ذلك تدافع صريح وتناقض قبيح وقد سمعت ان من دفع تلك الشبهة بالاوقات التقديرية كالعلامة الحلى تمسك به بعد التنزل عن الاستغنا عنه الى الحاجة اليه ومن البين المكشوف انه لا يصح بدون تقدره وتكممه والامكان اعتباره لغوا وعند هذا يظهر ان القول بالزمان التقديرى لا يتاتى ممن يرى ما تمسك به السيد لا دلة متينة وبراهين مكينة فلا تغفل واعلم ان تقدر العدم واتصافه بالنهاية وعدم التناهى ونحو ذلك باعتبار وغاية انما هو فى المتوهم على ما ينادى عليه ما مر من الشرح الجديد وهو المطابق للمشهور بين جمهور كما قاله بعض الفضلاء وح لا يكون من الزمان والحركة على الوجه الذى اراده فى شئ بل لا معنى لكونه زمانا اصلا اذ ليس متقدرا بالذات قطعا وان اراد اتصاف ذلك العدم الشاذج بما توهموه فى الخارج فظاهر الفساد مع ان الشاذج يابى عن الاتصاف وينافيه ففى العبارة مسامحة تنبئ عن غلوطة كما فيما اختلقه من اطلاقهم عليها اسم العدم المحض والليس الشاذج ولم نظهر بما قرره سوى تفسير

العدم بالزمان الموهوم واما كونه مراد المستدل فغير ظاهر منه بل الظ ما حمله عليه المحقق اذ لم يعهد اطلاقه على ذلك الزمان سيما اذا عبر عنه بالعدم المحض والليس الشاذج واعتبار حذف المضاف وارادة المعدوم منه على المسامحة المشهورة بعيد فى المقام ولا تصريح فى الدليل الاول به وكان فيه ايضا خلطا يفهم من اسناده الى المتكلمين القول بان قبل العالم عدما موهوما ازليا سيما لا فاز اتصافه بالازلية والسيلان يشعر بان وعاء الزمان وكذا قوله اذ لا اختلاف فى العدم لانه اذا لم يكن هناك زمان يتقدر به العدم لم يتحقق الا صرف العدم الشاذج واما قوله ذلك الامتداد العدمى فهو عليه لا له اذ لا شك انه لا يصدق الا على الزمان المعدوم الذى اقيمت البراهين على نفيه فالمعنى انه لو تحقق ذلك الامتداد العدمى لزم منه الخ فيطابق ما حمله عليه المحقق من انه لو صح الزمان الموهوم لزم منه اتصاف العدم بالسيلان وغيره ولزم منه الخ بخلاف لو قيل لو اتصف العدم بذلك لزم منه الخ على انه لا بد من اعتبار طى المقدمة الاولى لان اتصافه بذلك فرع اعتبار الوعاء الموصوف بما ذكر له و الاولى ان يق لو صح حال العدم ما توهموه من الامتداد كان زمانا لتكممه بالذات ولو صح توهم اتصاف العدم به كان حركة لتقدره بالعرض ولا تكلف ان يحمل الكلام عليه واما ما الزمه من ثبوت قديم سواه تعالى من كون عدم العالم فى وعاء موصوف بما ذكره فكانه جواب عن ايراد المحقق بتغيير الدليل او رجوع الى استدلال اخر على نفى الزمان الموهوم او بيان لفساد القول بوجود ذلك الزمان بوجه اخر وعلى اى حال فهو خال عن الفائدة وتكرير لما تكرر منه وقد ظهر ضعفه فلا نكرره وقد علمت نفع القول بعدم وجوده بما سمعته من ان

الاجماع لم ينعقد الا على حدوث الموجودات والحلاف العالم على ما يتناول الاعتباريات
من الخرافات كتوهم التناقض والتدافع كما عرفته وكذا ما استبعده من تسمية
الزمان الموجود فى نفس الامر على ما التزمه القائلون به بالزمان الموهوم مع
اشتراكه مع الزمان الموجود فيما عدا الانقسام الى الليل والنهار ونحوه لما تبين
للتعين انه لا وجود لما سماه زمانا موجودا الا فى الخيال لانه المنقسم الى الاوقات
المتعين بالليل والنهار دون الآن السيال الذى يزعمون وجوده فى غير الاوهام
والاذهان فلا وجه لتوصيفه بالموجود على انك قد عرفت الامتياز بينهما بما عدا
الانقسام المذكور المترتب عليه فتذكر واذا كان الزمان امرا انتزاعيا كما من
المحقق حيث حكم بان له منشأ انتزاع وسيأتى تصريحه به ولم يكن موجودا فى
الاعيان اذ صرح بان الامتداد المذكور لا وجود له كان وجوده فى الاذهان و
الاوهام بخلاف ما لو كان موجودا فى الخارج وكان له اختلاف اجزاء فان توصيفه
ح بالموهوم او المرتسم فى الخيال مجرد اصطلاح لكنه لم يسم الزمان الموجود
كذلك بالزمان الموهوم كما توهم اذ لم يذهب اليه احد من المسلمين فاتضح انه
لا يتجه الجمع بينهما لعدم اتحاد مقتضاهما واذا احطت خبرا بما بيناه من ان
المحقق لم يذهب الى وجود الامتداد المذكور وسمعت ان عبارته محمولة على
الوجود بحسب نفس الامر كما جوزه المجيب وعرفت انه لا يلزم من هذا الوجه
الا الوجود فى الجملة على ما التزمه القائلون به دريت انه لم يقع فى الورطة
الا من اسنده الى ذلك من حيث لا يدرى وكيف يرى ما تمسك به السيد من
الشبه دلائل متينة من انتصب لدفعها وتعرض لابطالها ولاى وجه يروم
ان يتفصى عن تلك البراهين المكينة من بالغ فى ردها وبين ضعفها وتفصى عنها

وفرغ

وفرغ منها وابان انتفاء دلالتها على مراده مع انه قد عرفت رجوع الثانى منها الى
الاول وستعرف ان مرجع الثالث والخامس الى وجه واحد واما الرابع فلا
ربط له بما نحن فيه ولا سبيل كما ان اخرها خال عن التحصيل فلا يعطى تكثيرها
الا التطويل بما لا يشفى العليل ولا يروى الغليل ثم كيف يتفصى عنها على
تقدير صحتها بالقول بما ينافى مقتضاها ويخالف مؤداها وانما يتفصى عنها
بالاعتراف بموجبها ولم يتيسر التفصى بنقضها فان توقف الامتداد والتصرم
والتجدد على الحركة واستلزام وقوع العدم فيه لاتصافه بالتقدم والتمادى
وانحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين واستواء النسبة ومضاهاة المكان
دلائل قوية على ابطال الزمان الموجود قبل وجود العالم وان كانت دلالتها
على نفى الزمان المتوهم ضعيفة نعم لتوهم ذلك فى خصوص هذا الوجه وجه
ولم يلتزم المحقق الا الوجود فى نفس الامر دون الخارج كما اعترف به المجيب
وليس يفضى الى القول بالقدم من حيث لا يشعر ثم انت خبير بانه فى مقام
الانتصار للمستدل لكنه عدل عنه لامر ما عرض له فجعل يمنع ما قرره المحقق
فى مقام المنع بفرض انه ادعاه من الاشاعرة لتشبثوا به فى اثبات حدوث العالم
وذهب عنه ان المتكلمين من الاشاعرة وغيرهم استندوا اليه لمنع ان
وجود العالم بعد عدمه بعدية لا يجامع معها القبل البعد يتوقف على الزمان
الموجود المفضى الى قدمه فانهم قالوا ان هذه القبلية لا تستدعى الزمان اصلا
كما فى تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض على ما سبق وان سلم انه يقتضى زمانا
فيكفى فيه الزمان المتوهم المقدر لكون العدم السابق على الوجود ايضا كذلك
وقد نص على ذلك المحقق الطوسى وغيره وكذا ليستند اليه منع قولهم ان فيضان

الحادث عن القديم يتوقف على ما الاينا هي من الشروط المتعاقبة الموجودة بانه
يجوز اشتراطه بحد معين من هذا الزمان المتوقف على قطعة سابقة عليه ويستند
اليه منع مقدمات اخر ماخوذة في شبه اخرى لهم وظاهر ان نظر المحقق اليه
وح فلا يمكن الاعتراض بالمنع على ما قرر به مرامهم فلا ينفعه ما قرر به في الحاشية
حيث قال هذا ليس توجيها اخر لكلام السيد ليتوجه انه مستدل فوظيفته
الاثبات لا المنع وطلب الدليل بل هو اعتراض يرد عليهم على ما قرر به المورد
مرامهم انتهى ثم لم يتعرف الا انه مما يمكن تصوره وتصويره وليس بتعسر او يتعذر
اقامة الدليل عليه فانه مقتضى التقدم الانفكاكي الحقيقي لانه لا يعقل بدون
الامتداد المتوهم المذكور على ما يشهد به الفطرة السليمة والغريزة الملكوتية
والقريحة القدسية وسنزيدك بيانا ان شاء الله تعالى نعم لا يمكن التمسك
لابطاله الا بالشبه الضعيفة والترهات الباطلة السخيفة وادعاء الانحصار
في الاوعية الثلثة بالنظر الى الموجود لا يجديه نفعا اصلا لانه مجرد اصطلاح
من الفلاسفة بحسب استقراء اصولهم فلا ينتهض حجة على من عداهم ممن يرى
الزمان الموهوم ويعتبره وعاء للمعدوم مع انه غير خارج عنها على ان ما وقع
الاصطلاح عليه ان معية المتغير للثابت كوقوع الجسم القار الذات المستمر
الوجود مع الزمان كون مغاير لوقوع المتغير مع مثله وتلك النسبة هي المسماة
عندهم بالدهر ولا يجري فيه الامتداد والسيلان فكيف يكون وعاء ولا اشارة
في قولهم نسبة الثابت الى المتغير هي الدهر الى ما ادعاه من ان الدهر وعاء
للوجود الصريح المسبوق بالعدم الصريح وكذا تا لناه وتدقيق لعل المراد من
الدهر بقاء معية المتغير بالثابت كدوام الفلك بالملك والملك بالملكوت

وان كان احدهما متجددا في كل حين والاخر مستمرا ومن السرمد البقاء المطلق
الذي لا تغير فيه اصلا ومن الزمان مدة دوام المتغيرات ولا يخفى ان هذا
التوجيه مع مخالفته للمتعارف المشهور واشتماله على عناية شديدة لا يغني
عما اراد شيئا ويمكن ان يقال الدهر كانه وعاء الامور الثابتة كما ان الزمان الذي
جعلوه كما متصلا وعاء الامور المتغيرة السيالة وكما لا يقدح ذلك في كونه
متناهيا كذلك لا ضير في كون الدهر مثلا متى تلك الامور مع كونه من مقولة
اخرى ومن الامور الاعتبارية والمستفاد مما في التحصيل على ما ستقف عليه
انه من مقولة متى ولكون ذلك معنى نسبيا لا يجري فيه الامتداد والسيلان
فلا فرق في ذلك بين النسبة الى الزمان بالمعية او بالقبلية وبهذا يظهر
حال توهم كونه وعاء كالزمان المعدود من مقولة الكم والظ انه يؤول الى مرتبة
من مراتب نفس الامر كما اومي اليه فتفهم ولا تنكر تقدر العدم ولا تنفرد ازليته
بمجرد توهم عدم ثبوت ما يتقدر به ولا يقاس العدم الازلي على العدم المقارن
لوجود الزمان في الاتصاف بالتقدر والتكم بالعرض حتى يقال انه وعاء سيال
متقدر ايوجب ذلك الاتصاف بخلاف العدم الازلي مع ان وجود ذلك
الوعاء وانتفاء ما يتقدر به العدم الازلي اول المسئلة وعين النزاع بل المراد
كما مر ان الاتصاف باعتبار الوعاء لا يوجب كون العدم الازلي حركة او زمانا
كما لا يقتضي ذلك ان يكون عدم زيد كذلك ولا يذهب عليك ان حدوث العالم
الثابت بالادلة السمعية وانفكاكه عن وجوده تعالى لا يقتضي سوى تقدم
عدم اول حادث على وجوده سبقا غير زماني اذ لم يدل الدليل على غير ذلك
اما كون ذلك التقدم بالعدم الصريح الغير الزماني فلا يفيده بل العقل

لا ينقبض بادى الرأى بالنظر الى تلك الادلة عن تقدم ذلك العدم على العالم
تقدما بالذات بالمعنى الذى اثبته المحققون من المتكلمين ومنهم الطوسى
فى التجريد وغيره كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض كما لا يابى عن كون ذلك
تقدما زمانيا باعتبار وعاء موهوم لذلك العدم السابق وغرض المحقق
ان سبق العدم بهذا النوع من التقدم مما لا يعقل بدون الوعاء المذكور
وان لم يكن سابقا بالحقيقة فلا يتوجه عليه ان عدم قدرتنا على ذلك
التعقل بعد دلالة الدليل غير قادح لان اللازم من بطلان ادلة القدم
واثبات الحدوث بالحجة السمعية المعتضدة بالادلة العقلية وعدم
ثبوت الزمان الموهوم كما حصل له بالمنع ليس الا تجويز انتفاء ذلك الزمان
فيجوز على هذا اعتباره بالنظر الى دلالة الدليل ولا مخالفة له لظاهر
الشرع وباطنه اذا لم يكن موجودا والا لزم ان يكون الزمان التقديرى
ايضا كذلك ولعله بنى على وجوده او اشتبه عليه عدم الثبوت بثبوت العدم
فزعم انه يثبت عدم الزمان الموهوم وح لا بد من القول بان ذلك الانفصال
انما كان بالعدم الصريح وكذلك ما ادعاه من انه لا يجب ان يكون كل ما له تحقق
فى نفس الامر فى زمان فانه لا يفيد الا عدم وجوب كون ذلك العدم فى زمان
ووعاء ولا ينفع الا وجوب عدم كونه كذلك حتى يلزم ان يكون الانفصال بالعدم
الصريح الغير الزمانى لانه اذ ذاك مستدل مع انه ليس من الحدوث الدهرى
فى شئ كما اشير اليه والمحقق قد بين وجوب كون ذلك العدم فى زمان بما ثبت له
من اتصافه بالتقدم الذى لا يتحقق فى غير اجزاء الزمان ولا يعقل الا بعروض زمان
اذ لا معنى لكون هذا التقدم بالذات فى غيرها فلا يقاس عليه غيره واذا كان

وجد

وجود الزمان مستحيلا وليس العدم موجودا فيكفى فيه الزمان الموهوم
فكان على المجيب ان يتعرض له حتى يستتب له مرامه لكنه نبذه وراء ظهره مع
انه عمدة ما يتمسك به على ابطال الحدوث الدهرى والحدوث الذاتى الذى اثبته
المتكلمون ويحتج به على اثبات الحدوث الزمانى باعتبار الزمان الموهوم فلا ينبغى
الاعراض عنه والاشتغال بما لا طائل تحته من منع النتيجة وان حدوث
العالم ينافى وجود ذلك الزمان والحركة والجسم لان قصارى ما يلزم منه انتفاء
الزمان قبل وجود الفلك واللازم منه انتفاء ذلك السبق حقيقة لا انه يرجع به
الى ان السبق الموقوف على الزمان متحقق بدونه فلا يثبت تحقق هذا
السبق بدون زمان بهذه المقدمات وامثال ذلك كقوله ان ما ليس
للزمان فى سلسلة علله مدخل لا يقال انه فيه وسائر ما التقطه من كتب
الفلاسفة التاركين للشرائع المعرضين عن الاديان مما يبنى على اصولهم الفاسدة و
اهوائهم الكاسدة فلا ينهض على المتكلمين وغيرهم من المتمسكين باذيال
القدسيين من حجج رب العالمين صلوات الله عليهم اجمعين على ان عدم وجوب كونه
فى زمان على الوجه الذى يتحقق فى الزمانى انه فيه لا ينافى ان يقال ذلك العدم فى
زمان بحسب التوهم بالمقايسة اليه كما قال المحقق الطوسى فى نقد المحصل كل ما هو
علة الزمان او شرط وجوده فلا يكون فى الزمان ولا معه الا فى التوهم حيث
يقيسها الى الزمانيات اى الامور الواقعة فى الزمان الموجود بزعمهم فلا يتوهم
ان المراد انه من اغلاط الوهم فتامل وجوابه الحاسم لمادة الشبهة ما كرره مرة
بعد اخرى مما لا يرتبط بالسؤال ولا الاستدلال فهو رجوع الى احتجاج اخر منتحل
مما اورده بعض فضلاء جيلان وقد عرفت جريانه فى الوقت التقديرى على ما فيه من

الضعف والقصور فلا نطول بتكريره ولا استبعاد في ان يتصور العدم
المستمر ممتدا متصفا بعدم التناهي باعتبار وقوعه في امتداد غير متناهي المقدار
موهوم كذلك ولا ضرورة على استحالته ولا برهان ومن ادعى خلافه فعليه البيان
بل لا معنى لتوصيفه بالازلي على ما يصفه به المتكلمون لاتصافه بعدم التناهي و
الامتداد الا ذلك ولا يفيد ما قرره وكرره لو تم سوى ان الازل ليس له وعاء واما
انه ليس كالزمان فغير ظاهر منه فانه فسر الازل باللازمان السابق على الزمان سبقا
غير زماني فان اراد بالزماني المنفي ما هو المعروف المتبادر من عدم اجتماع السابق
مع المسبوق بناء على ان يكون سبق بعض اجزاء الزمان على البعض تمثيلا للزماني
فيؤول الى القدم وان اراد به السبق الذي لا يكون السابق في زمان كاجزاء الزمان
فانها متقدمة ومتاخرة غير مجتمعة ولا يكون السابق منها في زمان كاللاحق فيرجع
الى اختيار الحدوث الذاتي على مختار المتكلمين فيكون الازل كاجزاء الزمان متقدما
كتقدمها بل ينافي ذلك في اجزائه المفروضة ايضا الامكان لوقوع الحركات المختلفة
فيه ونفي ان يكون بين الله وبين العالم بعد مقدر ينافي اختيار الوقت التقديري
مع ان توسيط البعد على هذا الوجه فاسد كما سيرد عليك ان شاء الله تعالى
ودليله قاصر كما مر والجزم بعدم انتساب الزمان اليه تعالى بالقبلية والبعدية
والمعية يناقض ما سيأتي من تجويز الانتساب بالمعية ولا يلايم كونه تعالى قبل
القبل وهو الاول والآخر نعم لا يكون الله تعالى في زمان كما انه سبحانه ليس في مكان
فانه معنى انتفاء الزمان عنه جل شانه واما انتفاؤه عن ابتداء العالم فان عني
انه لا وقت قبل حدوثه اي ليس ثمة وقت موجود فغير مفيد وان عني الاعم فهو اول
المسئلة وعين المتنازع فيه وكون العالم حادثا في غير زمان موجود وكون وجوده من

العدم

العدم لا يخالف القول بالزمان الموهوم وارادة الاعم من ذلك مصادرة ودعواه
لا تقبل اذ لا شاهد له وتصور ما ذكره متعسر والتصديق بذلك متعذر لانه
تصديق بعدم ازلية الازلي ونفي تقدر المتقدر وعدم امتداد الممتد ومن توهم
الازل كالزمان ممتدا متقدرا قابلا للزيادة والنقصان اثبت له معناه وسماه
بالزمان ولا استحالة فيه لكنه لم يتوهم ان الله سبحانه فيه وان اعتقد انه
لا موجود ثمة سواه ثم اخذ بايجاد الاشياء شيئا فشيئا في اجزاء اخر من هذا الامتداد
ليس هذا توهما باطلا وامرا محالا وانما التوهم الباطل كونه تعالى في زمان او مكان
وتركيب هذا المحال مع الامور الصحيحة لا يقتضي استحالة شيء من ذلك ولا
يغتر بمثل هذا الكلام الا الجاهل الذي يقول بان زمان عدم العالم جزء من اجزائه
فان المتكلمين نفوا ان يكون لزمان عدم العالم وجود فكيف يكون جزءا من اجزائه
والزام ذلك عليهم بناء على ما ذهب اليه غيرهم من سخيف القول على ان من ذهب
الى ذلك كافلاطن على المشهور جعله جوهرا قائما بنفسه وقال لا يقع في حد ذات
الزمان تغير ما لم يتغير لنسبته الى المتغيرات فلا يستلزم قدمه قدم الحركة والجسم
ولا يلزم ان يجعله من اجزاء العالم اذ يجوز ان يقول بحدوث ما سواه ويعترف بقدمه
على ما جوزه بعضهم نعم لا يقطع عاقل بان العالم بكله مسبوق بالعدم الزماني
وما يجر اليه ثم يقول بان الزمان مقدار موجود عارض للحركة وبالجملة عند
عدم الزمان الممتد المطابق للحركة القطعية المنتزع من الآن السيال الذي
بازاء الحركة التوسطية يكون حالة قارة مستقرة لا فيها حركة ولا متحرك يتقدم
له حال ويتاخر اخرى فاذا تغيرت الاحوال بحدوث الحركات ارتسم منها الزمان
في الخيال وحصل مقداره في العقل ولا يخل بذلك ما استشكله المحقق من ان سبق

العدم الازلی الذی لا یجامع الوجود المسبوق لا یتعقل بدون زمان منتزع من
ازلیته تعالی واستمرار وجوده وعدم زواله لان اقصی ما حصل من افادته
الماخوذة من الوافی للفاضل الکاشانی وغیره انه لا یتحقق قبل وجود العالم الزمان
الذی هو مقدار لحرکة الفلک کما لا یتحقق الحرکة والمتحرک وهذا بعینه ما استدل
به اولا وتمسک به ثانیا ولا فائدة فی تکرار الدعوی واعادة المدعی کرة بعد اخری
ولا یلزم من ذلک ان یتعقل تقدم ذلک العدم علیه بهذا الوجه بدون ملاحظة
الزمان الموهوم فانه لا یتحقق بدون عروض الزمان الا فی اجزائه ومآل تقدم
الامس علی الیوم بالذات الی السبق الزمانی وارجاع السبق الذاتی الی التقدم
الزمانی لا یفتقر الی دلالة دلیل علی بطلانه وکما یتصحح حدوث العالم بمجرد السبق
المذکور کذلک یتصحح بالزمان الموهوم الا تری الی ما فی قواعد الطوسی وغیرها
من تقدیر الزمان لتصحیح الحدوث استظهارا او الظاهر انه لم یفسر المحقق المورد
قوله فی التجرید الا بالبعدیة الزمانیة کما یظهر بادنی تامل لانه قال الظ کما یستفاد
من کلام الشارح فی بحث الامور العامة ان المراد البعدیة بالذات التی اثبتها المتکلمون
وجعلوها قسما سادسا وزعموا ان تقدم اجزاء الزمان بعضها علی بعض من هذا
القبیل لکن التحقیق انه لا محصل له بل الظ انه تقدم بالزمان هذا کلامه طاب ثراه
وهو کما تری ارجع التقدم الذاتی المعتبر فی اجزاء الزمان الی التقدم الزمانی ورد قول
من قال ان مراده منها البعدیة الذاتیة وحکم بان البعدیة ههنا هی البعدیة الزمانیة
ولم یرد قول من فسرها بها وانما اسند الرد الی من یعبر عنه بالفاضل المعاصر
یعنی ابن المولی صدر الدین الشیرازی والمجیب ذاهل عن هذا الاسناد ولهذا
توهم ما نسبه ذلک الفاضل علی ما هو دابه الی والده یعنی المولی صدر واسند

الی الوالد الماجد للمحقق المورد واسند التصریح بان المحقق الطوسی لا یقول
بالزمان الموهوم الیه مع ان المحکی عن المولی صدر لیس الا ان الزمان الموهوم
غیر صحیح عندهم واسناد التصریح بانه لا یقول به الی والد المحقق بمجرد اشعار هذا
الکلام لیس الا لحب ترویج کساده واصلاح فساده واما المحقق المورد فقد صرح
بان التقدم الذاتی لاجزاء الزمان یرجع الی التقدم الزمانی فقدم الزمان یجب
ان یکون فی زمان لانه لیس من اجزاء الزمان لکن یکفی فیه الزمان الموهوم وهذا
منه کالتصریح بان المحقق الطوسی قائل بالزمان الموهوم لابتناء کلامه علیه
ثم لا یقدح التفسیر بالبعدیة الذاتیة فی اعتبار الزمان الموهوم لان القول به
علی تقدیر تسلیم عدم صحة الاکتفاء بالتقدم بالذات واحتیاج سبق العدم علی
الوجود الی زمان کما لا اتجاه لتوهم ان انتفاءه ونفی الایجاب المستلزم للقدم
یوجب القول بالحدوث الدهری وکانه ارجعه الی ما اثبته المتکلمون مع ان
من حکم بالحدوث الدهری ینفیه ویتحاشی عنه کیف وقد قطع فی القبسات بانتفاء
السبق واللحوق فی الدهر لعدم الامتداد فیه وظاهر انه لا یتصور تقدم لعدم
العالم تقدم علی وجوده فی الدهر بل یقع الوجود بدلا عن العدم هناک ولا ینفک
علی الحادثات الا الباری الاول جل سلطانه بالتقدم السرمدی ویتاخر العالم
تاخرا دهریا ویتخلف عنه سبحانه تخلفا صریحا غیر زمانی کما صرح به فیها فظهر
ان اسناد القول بالحدوث الدهری الیه ترویجا لما انتصر له کذب محض وافتراء
بلا امتراء وتبین ان وجود العالم بعد عدمه فی الزمان الموهوم لیس خلاف
مذهبه کما بینه هذا المحقق المحشی ویؤید ما ذکره الفاضل القوشجی فی ذیل
قوله واختص الحدوث بوقته من ان الزمان هناک موهوم علی ان المراد من الوقت

على القول بان الزمان موهوم وان فرض ان احدا قال بوجوده البتة ونفى كونه موهوما
مطلقا مع الاعتراف بحدوث العالم فلا يكون ذلك السبق عنده سبقا زمانيا بهذا
المعنى ولا فساد فيه واما التقدم السرمدى المفسر بتقدم الشئ على اخر تقدما
انفكاكيا لا في افق الزمان بل في حاق الاعيان المضايف للتاخر الدهرى والتاخر
المطلق والتخلف الصريح الغير السيال والمسبوقية الغير المتكممة او ما شئت فسمه
فلا يتصحح الا بارجاعه الى التقدم الذاتى الذى اعتبره المتكلمون وان كان اعم من ذلك
من حيث المفهوم بناء على ان التقدم بالذات يشمل كلا قسمى الانفكاكى على ما يق على
ان معتبره صرح باختصاصه به تعالى فلا يجرى فى العدم ويلزم عدم صحة توصيفه
بالسبق حقيقة كما ادريناك واذا انتقش ما فصل فى لوح خاطرك انفسح لك ما فى
قول المجيب من ان عود التقدم بالذات الى السبق الزمانى لا محصل له وانه لا يتصحح
معنى حدوث العالم الا بالتمسك به لما اتضح من انه لا معنى لتقدم الامس بالذات على
اليوم الا انه يتقدم عليه تقدما انفكاكيا ذاتيا غير مفتقر الى اعتبار امر مغاير يعرض
له القبلية لذاته ولا يعنى بالمنسوب الى الزمان المعتبر فيه المتحقق بين اجزائه المعبر
عنه بما لا يجتمع السابق والمسبوق الا هذا المعنى ضرورة ان اعتبار عروض الزمان
فى هذا التقدم المفضى الى عدم كون تقدم اليوم على الغد زمانيا من قبيل الاصطلاحات
التى فى قوة الخطا عندهم وان نسبه بعضهم الى المتكلمين وتصحح حدوث العالم
لا يتوقف على افراز هذا التقدم واعتباره قسما على حدة وانما يتصحح بمجرد المسبوقية
الانفكاكية سواء سمى ذلك تقدما ذاتيا او سبقا زمانيا او اطلق عليها
القبلية الدهرية او السرمدية والسبق المطلق والتقدم الصريح الغير المتكمم
والانفكاك الغير السيال كما لوحنا اليه فى صدر المقال وعلم بذلك ان مراد

ما هو من اعلام الوقت من الحوادث المنتفية قبل وجود اول الحوادث ولهذا
يوجد مع اول وجود العالم وفوق هذا كلام وهو ان ما اثبته المحقق الطوسى وغيره
من التقدم الذاتى لاجزاء الزمان عبارة عن كونها بحسب ذواتها مقتضية
للتقدم والتاخر ولا معنى لذلك الا كون ذلك من الاعراض الاولية للزمان فان
ماهيته اتصال التقضى والتجدد فاذا اعتبر لها اجزاء اتصف بالتقدم لذاتها
سواء كان عرضا اوليا لهويات تلك الاجزاء المتعينة بعد افتراضها كما هو
المشهور او عارضا لذوات تلك الاجزاء ومهياتها وداخلا فى هوية الاجزاء
لعدم حصولها بدونه على ما اختاره بعضهم وهذا بعينه ما ذكره المحقق الدوانى
المذكور من ان عروض التقدم لاجزاء الزمان لا يحتاج الى زمان مغاير لان الزمان
معروض القبلية بالذات ولهذا ينقطع السؤال عن وجه التقدم اذا انتهى الى
اجزاء الزمان والحاصل انه ان فسر التقدم الزمانى بمجرد عدم اجتماع القبل
والبعد بمعنى التقدم الذى يكون فى الزمان ويعرض لاجزائه وان لم يعرض
لشئ منهما او لاحدهما زمان كان التقدم والتاخر العارضان لتلك الاجزاء
زمانيين بل هى اولى بذلك ويكون على هذا تقدم عدم الزمان على وجوده ان فرض
له وجود وتقدم عدم العالم على وجوده بل تاخر وجود الحادث عن عدمه ايضا
زمانيا ولا حجر فى ان يطلق عليه مع ذلك التقدم الذاتى ايضا اذ لا محذور
فى اجتماع اقسام التقدم فان الله سبحانه متقدم بها اجمع على ما بينه بعضهم
والفلك متقدم على الحوادث المتولدة بالذات والشرف والرتبة والزمان
وان اعتبر فى ذلك التقدم عروض الزمان للسابق والمسبوق لم يكن ما لاجزاء
الزمان تقدما زمانيا واما التقدم الذى لعدم العالم على وجوده فتقدم زمانى

مراده

المحقق المورد ان تقدم الامس بالذات على اليوم اذا رجع الى التقدم الزماني فلم يتم ما
اثبته المتكلمون من القسم السادس حيث تمسكوا بذلك التقدم فلا يثبت ما جوزوه وفرعوا
عليه من كون تقدم عدم الزمان عليه اوسبق عدم العالم عليه بالذات لانتفا
هذا المعنى في ذلك فلا محيص عن كونه تقدما زمانيا ولا محذور فيه لان الزمان
امر موهوم ولا وجود له وما تخيلوه من المفاسد انما يترتب على وجوده اوتحقق
الزمان الموهوم فيه لان الاعدام لا وجود لها في الخارج حتى يتوهم احتياجه الى
الزمان الموجود ويدعى مخالفته لطريقة الملة ويعدل عنه الى القول بالحدوث
الدهري وللدهر فيمن اولع به ما لا يرجى زواله ولن يصلح العطار ما افسد الدهر
ثم قال المستدل **واما ثالثا** فلانه ح يكون البارى سبحانه واقعا في حد بعينه
من ذلك الامتداد العدمي تعالى عن ذلك والعالم في حد اخر بخصوصه حتى يصح
تخلل ذلك الامتداد بينه سبحانه وبين العالم ويتصحح تاخر العالم وتخلفه عنه
سبحانه في الوجود فاذن اذا كان ذلك الامتداد غير متناهي التمادي كان غير المتناهي
محصورا بين حاصرين هما حاشيتاه وطرفاه **قال** المحقق قدس سره وفيه ان
مرادهم بقولهم بين البارى الحق واول العالم زمان موهوم ازلى انه كان قبل العالم
امتداد موهوم لم يكن العالم فيه وكان الحق تعالى فيه بالمعنى الذى يق الان انه
تعالى موجود لا ان الزمان واسطة بينه تعالى وبين العالم بحيث يكون هو
في احد الحدين والعالم في حد اخر حتى يلزم كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين
وهذا ظ جدا واجيب عنه بان هذا الامتداد الازلى لما كان امرا متحققا موجودا
في نفس الامر وكان منشأ تحققه ومبدأ وجوده وجود واجب الوجود كما صرح
قبيل ذلك كان من الواجب ان يكون الواجب تع في ابتدائه بحسب نفس الامر

ليتحقق كونه منشأ له ومبدءه واول العالم في منتهاه لانتهائه به فيكون واسطة
بينهما فاذا فرض كونه غير متناهي التمادي بحسب نفس الامر اذ لو لم يكن غير
متناه لزم حدوث الواجب تعالى عن ذلك لان العالم لما كان حادثا كان متناهي
التمادي فلو كان ذلك الامتداد السابق عليه الواقع بينهما متناهيا كان
حادثا ويلزم منه مما سبق كان غير المتناهي بحسب نفس الامر محصورا بين حاصرين
هما حاشيتاه وهذا ظ جدا وبعبارة اخرى انه لما كان امرا ممكنا موجودا كان له
مبدأ يبتدء منه فلما انتهى باول العالم وفرض غير المتناهي كان غير المتناهي
محصورا بين الحاصرين الا ان يق بعدم انتهائه به فانه كما كان قبل وجود العالم
وغاء لعدمه فكذلك يكون بعد وجوده وغاء لوجوده فهو كما كان ازليا فكذلك يكون
ابديا لوجوب دوام وجود المعلول بدوام وجود علته التامة فان ذلك الموجود
القديم لما كان من اثار الواجب ولم يكن وجوده متوقفا على شرط اخر غير استمرار
وجود الواجب لزم منه دوامه بدوامه فهذا على تقدير تمامه كان من الواجب
ان يجاب به فتامل فيه وما فيه **اقول** من البين الواضح جدا ان هذا
الامتداد لما كان منشأ تحققه واجب الوجود كما اعترف به كان غير متناهي
التمادي فلا يكون له ابتداء حتى يتاتى ان يق من الواجب ان يكون الواجب
تعالى في ابتدائه وما ذلك الا من الاوهام العامية فان محصل معنى كونه تع
في ابتدائه يرجع الى انه لا بدء له كيف ولو كان له ابتداء لم يكن غير متناهي
التمادي فلم يكن محذور في انحصاره بين الحاصرين وايض يلزم من اعتبار
الابتداء لهذا الزمه من تناهيه اعنى حدوث الواجب تعالى فلا محالة
يكون ذلك الامتداد غير متناه من جانب المبدء فلا معنى لان يكون الواجب

طرفه وفي حده ولا يقتضي انفصاله تعالى عن العالم الا بما بينه المحقق من تحقق
امتداد يصح ان يق لم يكن العالم فيه وكان الواجب بالمعنى الذي يصح الان
ان يق انه تعالى موجود وعند هذا يظهر ان ما افاده لو تم لا يقتضي الا انقطاع غير
المتناهي بما جعل طرفا له وحدا وحاشية وليس يتحقق ذلك انحصار غير المتناهي بين
الحاصرين اذ لا يلزم الانقطاع من الجانبين الا بعد كونه غير متناهي التمادي من
الطرفين فانه المحذور من الانحصار بين الحاصرين ولو كان كذلك لكان تعاقب
الحوادث الغير المتناهية من انحصار غير المتناهي بين الحاصرين هما المبدا
الاول وهذا الحادث اليومي فلم يكن بهم حاجة الى بطلان التسلسل ببرهان التطبيق
وغيره فيه وفي نظائره على ان الواجب تعالى والعالم بل اول جزء منه موجودان في
الخارج ولا وجود لهذا الزمان فيه فكيف يحصر بينهما ولا يخفى جريان البيان
المذكور في الزمان التقديري ايض كما يجري في الزمان الممتد المتخيل من حركة
الفلك الازلية المنحصر بين مبدئه الذي هو الفلك وبين هذا الحادث هذا
ولا ينفع القول بعدم انتهائه به كما زعم لان الكلام فيما كان منه قبل وجود
العالم على ان دوامه غير لازم لانه وان كان منتزعا من استمرار وجوده تعالى
لكنه يتوقف على اعتبار العقل وانتزاعه وانكار توقفه على شرط اخر غير
الاستمرار مكابرة شنيعة فينقطع عند وجود العالم بانقطاع الاعتبار
لعدم الحاجة اليه اللهم الا ان يق بانه لا وجود للزمان مطلقا الا في
الاذهان قبل وجود العالم وبعده فيعتبر ح كذلك ويستمر لذلك لا لما تقرر
من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لاختصاصه بالموجودات الخارجية دون
الامور الاعتبارية ومن ثم لا يوصف بالامكان لامتناع وجوده في الاعيان

فنقر

فبطل ما قال من انه لما كان امرا ممكنا موجودا كان له مبدء يبتداء منه مع ان
التزام ان يكون له مبدأ يبتدأ منه ينافي انتزاعه من وجوده تعالى ويناقض
كونه غير متناهي التمادي ولا يصح كونه تعالى طرفه وحاشيته ايض لان من الواجب
تقدم الواجب تعالى عليه بحسب نفس الامر ليتحقق كونه سبحانه منشأ
انتزاعه ويصح ان يكون مبدء محققه ولا يفضي ذلك الى كونه جل شانه منشأ
له ومبدأ بمعنى ما يبتدء منه امتداده وظ انه ح لا يتصحح ان يكون له ابتداء
ويهدي الله لنوره من يشاء ثم قال السيد ره واما رابعا فلان حدود
ذلك الامتداد سواسية متشابهة اذ لا اختلاف في العدم ولا مخصص من
استعداد او حركة او غير ذلك ولم اختص العالم بهذا الحد ولم يكن حدوثه في
حد اخر قبله واجاب عنه المحقق طاب ثراه بان هذا مجرد دعوى بلا دليل اذ
لعله كان اختلاف في اجزائه لانه ليس عدما محضا الا يجري ذلك فيه بل امر نفس
امري وقع العدم فيه فتامل وقد يعتذر عنه بان الامور الوهمية اذا لم يكن
منشأ انتزاعها موجودا في الخارج تكون وهمية محضة واختراعية صرفة غير
متحققة في نفس الامر كزوجية الخمسة وههنا كذلك فكيف يتصور اختلاف
نفس امري وما سبب ذلك الاختلاف النفس الامري مع وحدة طبيعة ذلك الامتداد
فهل هو استعداد من جانب القابل ونشأ ذلك من تاثير الفاعل من الحركة الحافظة وغيرها
ولم صار مختلف الاجزاء من غير ما به الاختلاف وهل هذا الا مجرد خيال ومحض
احتمال غير مطابق لما عليه القول نقل عن الغزالي والشهرستاني وغيرهما انهم قالوا
كما ان الوهم يتخيل امتدادا مكانيا لا يقف عند حد معين ويتوهم وجود العالم في
جزء منه ويحكم العقل بانه لو وجد في الخارج لكان بعض اجزائه متقدما على بعض بحسب

الوضع وبعضه متأخرًا من غير ان يكون لهذا الامتداد منشأ موجوداً في الخارج كذلك
الامتداد الزماني موهوم محض لا منشأ له موجود في الخارج فكما لا يدل حكم
العقل بتقدم البعض على البعض في الامتداد الزماني على وجود منشأ بل نقول تخيل الامتداد
مركوز في فطرة الوهم حتى ان العقل المشوب بالوهم يحكم بان ههنا فضاء غير متناه و
ان العالم في جزء منه وكذلك يحكم بان ههنا زمانا غير متناه وان العالم في جزء منه وكما
انه ليس في الواقع فوق العالم ولا تحته خلاء ولا ملاء اذ لا فوق ولا تحت فان
الجهات تتحدد ببعض العالم كذلك ليس في الواقع قبل العالم قبل ولا بعد بعد ولا يلزم
من ذلك عدم تناهي الزمان كما لا يلزم من الاول عدم تناهي المكان بل الزمان متناه كما
ان المكان متناه من غير فرق وحكم الوهم بلا تناهي الزمان مثل حكمه بلا تناهي المكان
فكما لا عبرة بحكمه في المكان كذلك لا عبرة به في الزمان هذا كلامهم وهو صريح
في كونه عدمًا محضًا وليسا ساذجا فتوجيهه بما وجهه به المورد مع مخالفته
للواقع توجيه بما لا يرضى **اقول** ما ادعاه من كونه اختراعيا محضًا لا يكون
منشأ انتزاعه موجودًا في الخارج مع كونه خلاف الواقع لما تقدم من انتزاعه من
الواجب تعالى لا يثبت المقدمة الممنوعة الاجلا ولا يفيد سوى استبعاد
الاختلاف الذاتي ولا ينفي الاختلاف باعتبار الامور الخارجة على ان اتحاد
الطبيعة لا يستلزم الا انتفاء تغاير مقتضياتها ولا ريب في اقتضائها ما يوجب
تقدم بعض اجزائها على بعض واتصافها بالتصرم والتجدد وغير ذلك ولا استبعاد
في استناده الى تلك الامور المختلفة وما يوجبها والمجيب لا يزيد على السؤال عن
سبب ذلك الاختلاف وحاصله انه لم يظهر موجب الاختلاف وجهله به
لا يقتضي انتفاءه لجواز جهله بالاسباب الواقعية فان عدم العلم به غير قادح مع دلالة

الدليل

الارادة القديمة لذاتها تقتضي تخصيص ذلك الوقت ولا يجوز ان يسئل عن لمية ...... تخصيص العالم بذلك الوقت دون غيره فان لوازم الماهيات لا تعلل ....
وكذلك الحدوث بمنزلة لوازم الماهيات الغير المجعولة بل ماهية الحدوث شايع تلك المثابة فان الحدوث للموجود المتجدد والهوية بمنزلة الذات المقوم للماهيات والجعل غير
متخلل بين الذات والذاتي فهذا حق الجواب عن شبهة الفلاسفة المنكرين للحدوث كذا في الاسفار

الدليل عليه لان ما دل على حدوث العالم في حد معين يوجب العلم بتحقق ذلك
السبب اجمالا وان لم يعلم تفصيله ولا محذور فيه على انه لا يرتبط هذا الوجه بابطال
الزمان الموهوم لتوجه ذلك السؤال وطلب المخصص على تقدير حدوث العالم
سواء قيل بذلك الزمان ام لا فان ما له الآن انفصاله عن باريه الحق وتخلفه
عن علته التامة يستلزم الترجيح بدون مرجح وظاهر انه لا فرق بين القول
بالامتداد وعدمه ولا يندفع ذلك بانتفاء الاوقات قبل وجود العالم بل الجواب
عنه مبني على التزام الاختلاف بوجه ما ولو باعتبار نفي ازلية القابل او بتعلق
ارادة الفاعل المختار في الازل بوجود العالم فيما لا يزال لحكمة ولا يقتضي ذلك وجود
الزمان فان المفهومات العدمية والامور الاعتبارية قد يكون لها دخل في الامور
الخارجية كما في ارتفاع المانع والاعتبارات المخصصة لصدور المعلولات عنه تم
عندهم فيجوز ان يتوقف وجود العالم على تمام قطعة من هذا الزمان ويرتبط به
الحادث بالقديم كما يأتي في الحركة على ما نفصله ان شاء الله تعالى فعلم ان تجويز مطابقة
لما عليه القائلون بحدوث العالم ودعوى عدم مطابقته لما عليه القوم خيال
فاسد لا اصل له وما نقل عن الغزالي وغيره بنفي الزمان الموهوم بزعمه ولين هو من
تجويز الاختلاف في الواقع ونقيضه ودلالته على كونه عدما ساذجا لا يقتضي
انتفاء الاختلاف في الواقع على ان توجيه كلام القائل بذلك الزمان بما لا يرضاه
المنكر له لا فساد فيه اذ لا ينحصر القائل بذلك الزمان في الغزالي والشهرستاني و
صين القضاة وغيرهم ممن نسب اليه هذا المقال بل الظاهر ان غرضهم ابطال الاتصاف
الزمان الموجود فان المراد بعدم دلالة حكم العقل بالتقدم على وجود المنشأ انه لا يدل
ذلك على وجود ما يصدق عليه هذا المعنى ويطابقه كما يأتي هذا الخبر لا منشأ له و

الآ متقيد لانه على وجود منشا الانتزاع لا يخلو عن سماجة وتصريح بد قولهم من غير
ان يكون لهذا الامتداد منشا موجود فى الخارج وليس المراد انه ليس له منشا انتزاع
اذ لا بتم معه المقايسة على انه لم يستدل احد بذلك الحكم على وجوده حتى يحتاج
الى نفيه ومما يرشدك الى ذلك قولهم بحكم بان ههنا زمانا غير متناه وان العالم فى جزء
منه فانه صريح فى ان المراد ان الحكم بالزمان الموجود قبل العالم من اغلاط الوهم
كالحكم بالمكان الموجود وراء العالم الا ترى الى قولهم بل الزمان متناه فان المراد
منه تناهى الزمان الذى هو مقدار الحركة ولو كان المراد نفى الزمان الموهوم لم يناسب
هذا الاضراب فتامل وادعاء مخالفته توجيهه للواقع غير مسموع كغيره من الدعاوى
مما قد اطلعت على فسادها ولا يبعد ان يفرق بين الزمان المتوهم من ملاحظة تناهى
هذا الزمان وتناهى الاجسام الواقعة فيه وبين ما ينتزع من بقاء الواجب تعالى
وح فما حكى عن الغزالى وغيره مختص بالاول فانه اختراعى محض ولا وجود لمنشائه
دون الثانى لان له منشا انتزاع قال السيد واما ثانيا فلان المقدس عن
الغواشى والعلايق يكون مع اى امتداد فرض ومع كل جزء من اجزائه وكل حد من
حدوده معية غير متقدرة على سبيل واحد ومحيطا بجميع اجزائه وحدوده على نسبة
واحدة موجودا كان ذلك الامتداد او موهوما على ما تلى عليك غير مرة فاذن اختصاص
العالم بحد من حدود ذلك الامتداد الموهوم لا يميز تاخره وتخلفه عن البارى الحق
جل سلطانه اصلا فانه اذا كان امتداد الزمان الموجود بالقياس اليه سبحانه على
هذا السبيل فالزمان الموهوم بالقياس اليه سبحانه احد بذلك ودفعه
المحقق طاب ثراه بان القول بالامتداد المذكور ليس الا لتصحيح تحقق العدم قبل
الوجود وقد صح ذلك ومرادهم من تخلف العالم عن الحق سبحانه ليس الا ذلك لا انه كان

الواجب فى وقت لم يكن العالم فيه حتى يتم ان الواجب برئ من الكون فى
الوقت فلم يصح ذلك على انك قد عرفت انه يمكن القول بمقارنة وجوده تعالى
للوقت فح يتصحح التخلف بهذا المعنى ايض فتذكر ومن تكلف الجواب عنه قال انهم
كيف يصححون بالامتداد المذكور تحقق العدم قبل الوجود والحال ان ذلك الامتداد
موجود بزعمهم كما صرح به قبيل ذلك بقوله فاللازم على هذا ليس الا وجود
الزمان هناك والقائلون به يلتزمونه وهل هذا الا تهافت على انك قد عرفت
انهم لا يلتزمونه بل يتحاشون عنه وان مرادهم من القول بالامتداد المذكور ليس
الا تصحيح انه كان الواجب فى وقت لم يكن العالم فيه ليصح لهم القول بكان الله
ولم يكن معه شئ فلا يمكنهم القول بمقارنة وجوده تعالى للوقت الازلى الموجود
الذى هو جزء من اجزاء العالم لما فانه لعموم الخبر اذ الموجود فى نفس الامر يصدق
عليه انه شئ فان الوجود يساوق الشيئية بل القول بتلك المقارنة عين القول
بالقدم ان كان لذلك الوقت وجود والا فهو مجرد اسم من دون تحقق المسمى فاذن
لا بد من القول بالوقت التقديرى الراجع الى الحدوث الدهرى كما سيأتى
ليتصحح ذلك التخلف بهذا المعنى وبالجملة هذا الامتداد المذكور لا يخ اما ان
يكون شيئا فى نفس الامر او لا شيئا فيها فان كان الاول فعموم الخبر ينفى ازليته
فان مفهومه نفى الاشياء وسلب الوجودات الازلية مطلقا اى وجود كان فى
اى ظرف كان باى نحو كان الا وجود الواجب بل يفهم منه نفى الصفات الزائدة
ايضا بل هو صريح فيه والا لكان مع الله شئ فى الازل فيلزم تعدد القدماء كما هو
من لوازم مذهب من قال بزيادتها فيبطل قولهم كان قبل العالم زمان موهوم
ازلى نفس امرى وان كان الثانى فلا يكون امرا ممتدا والا لكان حدود ذلك

الامتداد سواسية متشابهة اذ لا اختلاف في العدم ولا مخصص ويلزم منه ما بين
اذا لم يكن امرا ممتدا فلا يمكنهم تصحيح تحقق العدم قبل الوجود تحققا زمانيا نفس
امري ويلزم منه عدم تخلف العالم عن الباري الحق سبحانه تخلفا زمانيا وكل يبطل قولهم
ان عدم العالم كان في وعاء وظرف ممتد متجدد متقض كوجود زيد في الزمان كيف لا وهما
وهما متساويان في العدم واللاشيئية فكيف يكون احدهما ظرفا والاخر مظروفا
هذا واما ما توهمه بعض المتفلسفة من ان كان هنا منسلخ عن معنى الماضي بل عن مطلق
الزمان وما قاله بعض المتصوفة حين سمع الحديث الان كما عليه كان فهذيان عند
اهل الاديان اما الاول فلا دائر الى القول بالقدم الا انه يشير بذلك الى الحدوث
الدهري واما الثاني فلما قال في المنتهى ان الموجود حقيقة في الواجب والممكن
بالاجماع لانه لو كان مجازا في احدهما لصح نفي الموجود عنه في نفس الامر لانه من امارة
المجاز لكن السلب محال والمنازع في اتصاف المهيات بالوجود اتصافا حقيقيا
مكابر مقتضى عقله وكذا القول بان الشيئية اعم من الوجود على ما ذهب اليه
المعتزلة من ان المعدوم الممكن شيء وثابت على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج
منفكة عن الوجود لا يضر في هذا المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام بل الجزم بنفي
القول بثبوته في الازل وكونه شيئا او يوجب كفر قائله الا ان يقال ان الموجب للكفر
انما هو اعتقاد قدم الجواهر والاعراض وهم لا يقولون بذلك اذ القديم يعتبر فيه
الوجود وهم لا يقولون بوجوده في الازل ولكن حصلت لهم شبهة في الفرق بين
الثبوت والوجود وجعلوا الاول اعم من الثاني فهم لا يقولون بوجود قديم
لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى سواء فيه القائلون منهم بالاحوال
وغيرهم هذا واعلم ان المورد قدس سره قال قبل كلامه على السيد ان الظاهر في

بنظم

معنى كان هنا معنا الازل فرقنا ... وكان استعمالها فيما فهو منسلخ عن معنى الكون بل عن مطلق الازمان قرة العيون

في الجسم انه زماني بمعنى ان وجوده مقارن لوجود الزمان يصح ذلك في شان الواجب
تعالى ايضا اذ يصدق ان وجوده مقارن لوجود الزمان نعم لا يصح ان يقال انه زماني
بمعنى ان وجوده ينطبق على الزمان مثل الحركة ولا يصح ذلك في الجسم ايضا وعلى هذا
فلا اشكال اصلا هذا موضع حواله في هذا المقام ولكن ليس هذا الكلام لذلك
العلام كما يشعر به قوله متصلا بما مر هذا ما يخطر بالبال على سبيل الاحتمال فان كان
من الحق فهو الحق وان كان من الوساوس الشيطانية فنعوذ بالله منها والله يعلم
بحقيقة الحال بل هو مما اخذ من كلام سيد المحققين على ما نقله الخضري في حواشيه
حيث قال لنسبة الزمانيات الى الزمان بالمعية في الوجود سواء كانت منطبقة
او غير منطبقة لا بالانطباق فقط والا لم تكن الاجسام التي في زمان ولا يعرض لها
تغير زمانية قال ولا شك ان المجرد مع انه بريء عن التغير يصدق عليه انه مع الزمان
في الوجود الى اخر ما قاله هناك والمراد ان نسبة الزمانيات انما تكون بحسب
الوجود ولا يتوقف على الانطباق عليه فالمجرد البريء عن التغير يجوز ان ينسب
الى الزمان لنسبة المعية فان قلت لما جازت نسبة المجرد البريء عن التغير الى
الزمان لنسبة المعية فنسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة لجواز
نسبته في كل زمان معين كهذا اليوم الى ذلك الزمان بكونه معه في الوجود وظ
ان نسبة جميع الازمنة الى هذا اليوم ليست على السواء فنسبتها الى المجرد
الموجود معه ايض ليست على السواء فما معنى قول السيد المقدس عن الغواشي
الى اخره قلت يصدق على المجرد انه في هذا اليوم ظرفا للمصدق لا للمجرد اذ لا تعلق له
بهذا اليوم ولا نسبة غير كونه معه في اصل الوجود وكما انه موجود مع ظ في هذا اليوم في
اصل الوجود كذلك موجود مع سائر الازمنة في اصل الوجود وكما انه يصدق في هذا

اليوم انه موجود معه فى اصل الوجود كك يصدق فيه انه موجود مع سائر
الازمنة فى اصل الوجود فعدم كون نسبة جميع الازمنة الى هذا اليوم على
السّواء لا يستلزم عدم كون نسبتها الى المجرد الموجود معه كك وذلك لاختصاص وجود هذا
اليوم بهذا اليوم وعدم اختصاص وجود المجرد بهذا اليوم اقول قد اتضح لك ان
اسناد القول بوجود ذلك الزمان فى الخارج وجودا اصليا الى المحقق وغيره محض
اشتباه نشا من الغفلة عما كتب على هذا الكلام من ان المراد بالوجود الشامل للاعتباريات
ومن التغافل عن تصريحه بعدم وجود ذلك الامتداد ومن الجهل بان الضابط
فى مثله حمل المجمل على ما يرجع الى محصل معنى المفصل والتجاهل من عدم التزام
القائلين به ومن الذهول عما حققه والد المحقق روح الله تعالى روحهما كما حكينا
سابقا من ان هذا الوجود لا ينافى حدوث العالم وعلى هذا فيندفع التهافت
ويتضح سبق العدم على الوجود وتحققه قبله عنده ايضا كما يتضح عندهم والاعتراف
بانهم لا يلتزمون الوجود ويتحاشون عنه ينافى انكار ان يكون غرضهم ذلك
التصحيح واستبعاده رجما بالغيب فانهم يصرحون به وينادون عليه ولا وجه
لادعاء انحصار الغرض من القول بذلك فى تصحيح بعض الظواهر مع انه لا يصح ذلك
ايض مع القول بوجوده وان حمل على الوجود فى نفس الامر كما عدل اليه ثانيا تخليطا
فكما يصح به ذلك الظ كك يتصحح به تحقق العدم قبل الوجود وليس ذلك من اجزاء
العالم كما تقدم فلا حاجة الى القول بالوقت التقديرى الراجع الى الحدوث الدهرى
بناء على ما سيذكره من انحصار اقسام الحدوث فى الذاتى والزمانى والدهرى
انه اذا لم يكن التقديرى بمعنى الحدوث الذاتى لانه عبارة عن وجود المهية بعد
عدمها فى لحاظ العقل دون الواقع ولا بمعنى الحدوث الزمانى لانه عبارة عن وجود هذا

بعد عدم واقعى كمى فلا بد من ان يكون بمعنى الحدوث الدهرى اى وجودها بعد نفى
صريح واقعى غير كمى اذ لم يعهد منهم اصطلاح غير ذلك هذا مرامه من كلامه وانت
تعلم انه لو سلم عدم انحصار الحدوث فى الذاتى والزمانى على ما هو المشهور وتبين ان
الحدوث الدهرى مما اصطلح عليه بعض الفلاسفة وثبت انحصار معانى الحدوث
بحسب استقراء ما يقتضيه مذاهبهم فيها ولم يكن مخالفا لها على ما هو الظ فلا وجه
لتنزيل مقال من ينكرهم ولا يرتضى طريقتهم من المتكلمين عليه ولا مانع من كونه
حدوثا زمانيا باعتبار ان الحادث الزمانى ما يسبق وجوده عدمه سبقا
لا يجامع السابق المسبوق سواء اعتبر لذلك العدم زمان محقق او موهوم ام لا
ومن اعتبر الوقت التقديرى يفسر الحدوث ايض على وجه يطابقه وان كان غير معهود
كما لم يعهد ذلك الوقت ولو لزم ذلك فالاولى ان يق انه يرجع الى ما ذكره
المتكلمون من الحدوث الذاتى او يق ان الزمان اما مقدار للحركة او للبقاء واذا
لم يكن الوقت المذكور مقدارا للحركة فلا بد من ان يكون مقدارا للبقاء اذ لم يعهد
ممن اعتبره اصطلاح غير ما ذكر على ان انكار اتصافه بخواص الزمان من التقدر
والتكمم مع كونه سفسطة يفضى الى ان لا يكون لاعتباره فائدة لانه مجرد اسم من
دون تحقق المسمى فيكون اعتباره كعدمه وباى وجه يطلق عليه الزمان مع سلب
جميع خواصه عنه ولاى غرض يتفوه به ولا يراد به مسماه وهل هذا الا اغلوطة
وان هو الا اعجوبة فالظ انه يرجع الى الزمان الموهوم الذى له منشا انتزاع حتى
يتم ما يراد منه من تصحيح التخلف فى نفس الامر لتوقفه على كونه امرا ممتدا كما اعترف
به وتحققه فى الواقع لا يوجب ان يكون شيئا موجودا فى نفس الامر ولا ينافى
عموم الخبر لان الشئ يساوق الموجود فان اهل اللغة فى كل عصر يطلقون لفظ

[illegible]

الشئ على الموجود نص عليه المحقق الشريف في شرح المواقف فلا يتناول العدم
كما يدل عليه نحو قوله تعالى خلقتك من قبل ولم تك شيئا ولا يحمل ما في الحديث الا
على المعنى المعروف لغة او عرفا دون المعاني الاصطلاحية الخاصة على ان الشيئية
يساوق الموجود الخارجي لان المتبادر منه كما بينه المجيب كيف لا ويرد به على
من زعم ان الشيئية اعم منه وان المعدوم الممكن شئ وثابت ممن انكر الوجود الذهني
فالشئ المنفي في الخبر لا يشمل ما عدا الموجودات العينية والا لم يصح اتصافه تعالى
بالصفات الاعتبارية والاضافية على ان الزمان الموهوم يمتنع وجوده في الخارج
كالمرتسم في الخيال بل كسائر الاعتبارات المنتزعة فلا يكون شيئا اتفاقا وفي ارادة
ما يصح ان يعلم ويخبر عنه منه كلام وح فكونه لا شيئا لا ينفي كونه امرا ممتدا و
الا لم يكن المطابق للحركة القطعية ايضا كذلك وكانه عنى به المعدوم المطلق وهو كما
ترى واستواء حدوده وتشابهها لا يستلزم محالا كما سبق وتحقق العدم قبل
الوجود لا يتوقف على كونه امرا ممتدا في الخارج لان العدم ليس من الاعيان
الخارجية فيكفي لتعقل تخلف العالم عنه سبحانه تصور عدمه في وعاء ممتد في
نفس الامر وتساويهما في الانعدام واللاشيئية في الخارج لا يمنع من كون احدهما
ظرفا والاخر مظروفا بل يؤكده ويحققه كما بيناه والا لم يستند عدم المعلول
الى عدم علته مع انهما متساويان في العدم واللاشيئية فكيف يكون احدهما علة
والاخر معلولا ولا ينافي ذلك ما يقال من انه لا تمايز بين الاعدام فانه ربما اختلفت
المعدومات وتمايزت العدمات وعليه كثير من المحققين الا ترى انه انما ينافي
وجود المشروط عدم الشرط دون عدم غيره كما ان عدم الضد يصحح وجود الضد
الاخر بخلاف باقي الاعدام ولولا امتيازها لما اختلفت مقتضياتها وكون التميز

صفة وجودية لا يتوقف على كون المتصف بها شيئا موجودا عينيا فعلمت ان
الرواية لا تنفي ثبوت المعدومات في الازل وان كان مفهومها نفي الاشياء وسلب
الوجودات الازلية مطلقا لانها ليست بشئ الا على القول به وليس لها وجود في ظرف من
الانحاء فسلب الوجودات لا ينافي ثبوت المعدومات اللهم الا ان يدعى الضرورة في
انتفاء الفرق المعنوي بين الوجود والثبوت فيستدرك التمسك بالخبر ضرورة ان
المعدوم ليس بموجود وادعاء نفي هذا الخبر لثبوت المعدوم كيف يجامع دعوى نفيه
لكونه شيئا مع انه لا يتم التقريب فيه ايضا على انه لا يثبت مثل هذا المطلب بالظواهر
ولا طائل تحته ولا يرتبط بما فيه الكلام وايجاب الخبر بنفسه كفر القائل بثبوت
المعدوم غير ظاهر سندا ودلالة حتى يحتاج الى الاعتذار فان مخالفتها لا تقتضي
التكفير اذ الموجب له القول بقدم العالم على وجه يؤدي الى نفي الصانع كما ينسب
الى الدهريين الزاعمين ان العالم لم يزل كذلك موجودا بنفسه ولم يزل الحيوان من
نطفة والنطفة من الحيوان وكذلك يكون ابدا او يؤدي الى انكار ما علم من الدين
ضرورة كنفي اختياره سبحانه كما اشتهر ممن انكر تخلف العالم عنه تعالى لاستلزامه
ذلك ولا وجه لما يتكلفه المتعسفون ولا يبعد ان يكون حدوث العالم من ضروريات
هذا الدين كما صرح به شارح المقاصد وغيره قال ولا نزاع في كفر اهل القبلة
المواظب طول العمر على الطاعات مع الاعتقاد بقدم العالم ونفي العلم بالجزئيات
ونفي الحشر ونحو ذلك مما هو من ضروريات الدين وقد صرح جمال العلماء العلامة
الحلي ره في جواب المسائل المدنيات بان القول بثبوت المعدوم لا يوجب الكفر لان
الموجب له هو اعتقاد قدم الجوهر وهم لا يقولون بوجوده في الازل لان القديم
يعتبر فيه الوجود لكن حصلت لهم شبهة وقطع ره بان من اعتقد قدم العالم فهو كافر

بلاخلاف لان الفارق بين المسلم والكافر ذلك وحكمه في الاخرة حكم باقي الكفار
بالاجماع وقال ... ره في نهاية المرام قد اتفق المسلمون كافة على نفي قديم غير الله وغير
صفاته وفي المثبتات القول بقدم العالم نوع شرك وفي موضع اخر منها انه الحاد
وفي توحيد الصدوق كون غير الله تعالى قديما كفر بالاجماع ولا شبهة في ان
المتبادر من القدم والحدوث هو الزماني ليس الا والحدوث الذاتي كالقدم مجرد
اصطلاح على ما صرح به غير واحد من المحققين فقد علم بنقل العلماء قديما وحديثا
على تباين ارائهم ان حدوث العالم مما اتفق عليه كل من انتسب الى اصحاب الشرائع
وهذا مما يورث العلم بكونه صادرا عن صاحبها ومأخوذا منه ولا يخفى الفرق بينه
وبين سائر الاجماعات التي تنتهي الى واحد ويتبعه الاخرون على نهج مسلكه من العقل
والانصاف على ما افاده بعض من اعيان الاعلام وبذلك يحل ما استشكله المجيب
من ان اثبات الاجماع على وجه يكون دليلا قطعيا يعلم دخول المعصوم فيه بدون
التمسك بدعوى الضرورة او ما بالاخبار المتواترة مشكل ثم القاآن كان تامة بمعنى
ثبت ووجد وانسلاخ عن معنى الزمان تاويل لا يصار اليه الا الدليل وتعاليه
تعالى عنه لا يقتضيه لانها تستعمل للدوام والاستمرار نحو كان الله سميعا بصيرا
حتى ذهب بعضهم في الناقصة الى انها تدل على استمرار مضمون الخبر في جميع الزمن
الماضي ولعله المراد من الانسلاخ بناء على كونها ناقصة وعلى اي حال فتاديه
الى القول بالقدم غير ظ ولا مناسبة له بالحدوث الدهري لعدم تصحيح الزمان
المستفاد من لم يكن معه بخلاف الزمان الموهوم فالظ انه ليشير اليه ولا وجه لاعتبار
الانسلاخ فيه ايضا مع انه لا يودي الى انتفاء الوجود عن غيره تعالى كما في الوجه الثاني
مع اعتبار الانسلاخ والا كان المراد كان الله ولم يكن موجود معه في مرتبة ذاته والا

كما عليه كان فيودي الى القول بالقدم لكن لا يجري ذلك في مثل قول الباقر عليه
السلم كان الله ولا شيء غيره اللهم الا ان يعتبر فيه ذلك القيد جمعا والصواب حمل
المقيد على معنى يجامع الاطلاق على ما هو الظ لعدم الداعي الى ذلك التاويل على
مختار المسلمين بل المليين وكذا التاويل الاخر ضرورة بطلان القول بعدم وجود
شيء غيره تعالى اللهم الا على سبيل المجاز بمعنى ان وجودها بالنظر اليه تعالى
كالعدم فافهم واعلم ان المحقق طاب ثراه بعد ما زيف ما نقله عن بعض معاصريه
من كون تقدم عدم العالم تقدما ذاتيا شبيها بالتقدم الزماني من حيث توهم كونه
في امتداد متوهم كتوهم الامتداد المكاني فوق المحدد بدون اثبات الزمان الموهوم
وابطل ذلك بان مرجع ما افاده الى القول بالقدم حيث لا يكون سبق بالحقيقة
بل بمحض التوهم وذكر انه لا بد على طريقة الملة من القول بالانفصال بين العالم
وصانعه اورد على نفسه ان الواجب ليس بزماني فلا معنى للانفصال واجاب عنه
بما اجاب هنا من انه لا يقتضيه ثم جوز كونه مقارنا للزمان كما حكاه المجيب ثم
قال على هذا فلا اشكال انتهى هذا ما يخطر بالبال على سبيل الاحتمال الى اخره
ولا يخفى على من خلع جلباب الجدل والعناد ان قوله هذا ناظر الى تجويز كل ما افاد
ولا اختصاص له بابداء الجزء الاخير من الكلام كما فهمه من اسند الاخلال الى
ذلك العلام وكيف جزم بان ما جوزه المحقق ارتضاه بما ذكره غيره ليس منه بمجرد
الاطلاع على نقل الخفري مثله عن غيره على انه لا اختصاص له به فقد جوز مثله
الحكماء والمتكلمون فليس ذلك مما يرجى انتحاله ويطمع فيه فقد ذكر في التعليقات
ان العقل يدرك ثلثة اكوان احدها الكون في الزمان والثاني كون مع الزمان و
يسمى الدهر وهذا الكون محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان و

الزمان فى ذلك الكون لانه ينشا من حركة الفلك وهو نسبة الثابت الى المتغير
الآن الوهم لا يمكنه ادراكه والثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى
السرمد وهو محيط بالدهر قال وما يكون مع الشئ لا يتغير بتغيره ولا يتبدل له
اعراضه بعدما بين ان الشئ الذى يكون فى الزمان يتغير بتغيره ويلحقه جميع
اعراضه وقال فى عيون الحكمة نسبة ما مع الزمان وليس فى الزمان هو الدهر وفى
النجاة ليس كل ما وجد مع الزمان فهو فيه فانا موجودون مع البرة الواحدة و
لسنا فيها وبهمنيار غب ما بين ان المعية على وجه اعتبرها ان كانت بقياس ثابت
الى غير ثابت فهى الدهر قال وهذا الكون اعنى كون الثابت مع غير الثابت و
الثابت مع الثابت بازاء كون الزمانيات فى الزمان فتلك المعية كانها متى
الامور الثابتة وكون الامور الزمانية فى الزمان متاها وليس فى الدهر ولا للسرمد
امتداد لا فى الوهم ولا فى الاعيان وفى المواقف النسبة الى الزمان لا يتعين
ان يكون متى فان للحركة والجسم نسبة الى الزمان وليس بحصولهما فيه وفى شرحها و
اما الامور الثابتة التى لا تغير فيها اصلا فهى وان كانت مع الزمان الا
انها مستغنية فى حد انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن
ان تكون موجودة بلا زمان وقال المحقق الطوسى فى نقد المحصل لا شك انه ع فرق
الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات المستمر الوجود مع الزمان وليس كوجود
القار الذات الباقى مع القار الذات الباقى كالسماء مع الارض وذلك
الفرق معقول محصل قال وليس معية الثابت والمتغير مستحيلا وجوز العلامة فى كشف
الفوايد تقدمه سبحانه على العالم بمقارنته للازمنة المقدرة الغير المتناهية
لا غير لاستحالة كونه تعالى زمانيا كما مر وفى التلويحات الجسم من حيث هو جسم ليس

فى الزمان بل لانه فى الحركة وهى فى الزمان والاشياء الغير المتغيرة اصلا كالعقليات
والتى تتغير وتثبت من جهة كالاجسام فهى مع الزمان لا فيه وقال فى الاسفار
الحق موجود مع العالم ومع كل جزء من اجزائه وكذا الحال فى كل علة مقتضية بالقياس
الى معلولها فالمع لا لاجل نقصه وامكانه غير موجود مع العلة ولكنها موجودة مع
المعلول قال الله تعالى هو معكم اينما كنتم فهو مع الزمان السابق معية لا توجب
تغيرا فيصدق عليه انه يوجد قبل الزمان المعين كما يوجد معه وبعده وعلى هذا فلوجود
الثابت نسبة الى كل زمان معين كهذا اليوم بكونه معه فى الوجود ولا ريب
فى انه غير انتسابه الى الامس بكونه معه فيه فاذن اختصاص وجود العالم بحد
من حدود الامتداد المذكور الذى له نسبة المعية اليه تعالى يعطى تخلفه عنه
سبحانه لان تلك النسبة غير نسبة سائر حدوده واجزائه فيصح التخلف بالمعنى
الذى فهمه من كون ذلك الامتداد متخللا بينه تعالى وبين العالم فى الجملة ولا
ينافى ذلك ما قيل من ان نسبة ذاته تعالى التى هى فعلية صرفة الى الجميع نسبة
واحدة ومعية ثابتة غير متغيرة لانه يمتنع ان تختلف بالمعية واللامعية والا
فيكون بالفعل مع بعض وبالقوة مع اخرين فتتغير صفاته حسب تغير المتعاقبات
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان اتحاد هذه النسبة من جهة المبدء القيوم
لا يصادم اختلافها من تلقاء المتغيرات فانها مغايرة لها فكانها نسبة واحدة تتحلل
منعكسة الى نسب متكثرة مختلفة باختلاف المتعاقبات على ان مثل هذه التغيرات
فى الصفات لا محذور فيه وظاهر انه لا توقف لذلك الاختلاف المثمر للتخلف على اعتبار
اختلاف نسبة الازمنة بعضها الى بعض كما تكلفه المجيب ليرد عليه ان ذلك
الاختلاف لا يستلزم اختلاف نسبة المجرد معه الا ترى الى قول سيد المدققين حيث

افاد بعد ما حكاه المجيب ان نسبته اليه يعني المجرد ليست نسبة واحدة قال فان
اختلاف نسبة الشئ الى الزمان يكون على وجهين احدهما باختلاف هذا الشئ
كالحادث اليومي فانه في اليوم لكونه معه في الوجود لا في الماضي لفقدانه فيه والثاني
باختلاف الزمان كالفلك فانه اليوم في اليوم لكونه معه في الوجود دون الغد
لفقدانه واختلاف نسبة المجرد المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه
في هذا اليوم في الحال لكونه معه في الوجود لا في الماضي والمستقبل لفقدانهما حال
لا لفقدانه وفي الزمان الماضي فيه لا في الحال ولا في المستقبل لفقدانهما هذا
وللقايل ان يدفع بما قطع به من ان المتعالي عن العلائق مع كل حد من حدود هذا
الامتداد معيته غير متقدرة على سبيل واحد ما الزمه من كون الباري الحق
سبحانه واقعا في حد بعينه من ذلك الامتداد العدمي تعالى عن ذلك علوا كبيرا
ولا وقع للاعتذار بانه الزامي وكان عليه الاستفساد بانه تعاظم سلطانه ان كان في
حد بعينه لزم الانحصار والا لم يتم التخلف فيكون له وجه في الجملة وانا ندفع عما
اورده المحقق من افاداته ويحق الله الحق بكلماته ثم قال السيد واما ثانيا
فلان الزمان والمكان شقيقان متضاهيان مرتضعان في الاحكام من لبن
واحد ومن ثدي واحد فكما وراء الامتداد المكاني اعني فوق الفلك الاقصى
المحدد لجهات العالم عدم صرف لا خلاء ولا ملاء ولا امتداد ولا لا امتداد
ولا نهاية ولا لا نهاية فاذا بلغ السطح المحدب منه انسان لم يمكنه ان يمد يده
ويبسطها لا لمصادم ومانع مقداري بل لعدم الفضاء والبعد وانتفاء المكان
والجهة فكذلك وراء الامتداد الزماني عدم صريح لا امتداد ولا لا امتداد ولا استمرار
ولا لا استمرار ولا نهاية ولا لا نهاية ولا زيادة ولا نقصان فاستمع القول الحق

الحق ولا تكونن من الجاهلين وقال المحقق وضعفه ظ لانه مجرد تمثيل لا يناسب المقامات
الحكمية والمتصدي للجواب قال المراد انه قياس فقهي لا يفيد الا الظن والمسئلة
مما يطلب فيه اليقين فلا يجوز اثباتها بالدليل الظني ثم تصدى لترميمه وتعرض
لتتميمه فقال تتبع احوال الزمان والمكان لكونهما امتدادين متناهيين وكالتلازم
بينهما وجودا وعدما اذ الزمان ليس الا مقدار حركة الفلك كما ان المكان ليس الا
ما احاط به الفلك فاذا لم يكن فلك فلا زمان ولا مكان كما سيأتي ذلك في صحيح
كلام امير المؤمنين ثم فلما ابدع الفلك وما فيه من الاجسام واديروجد الزمان
والمكان فهما مثلا زمان لكونهما معلولي علة واحدة واليه الاشارة بقوله
متضاهيان مرتضعان في الاحكام من لبن واحد وثدي واحد مع الحدس القوي
من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بان وراء الامتداد الزماني عدم صريح وليس
ساذج ليس فيه شائبة ايس كما ان وراء الامتداد المكاني كذلك وكذلك الحال في كثير
من المسائل الحكمية يستغنى فيه بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها
معلومة يقينا وقد سبق منهم التصريح بان الامتداد الزماني موهوم محض
لا معنى له موجود في الخارج واذا لم يكن له منشا موجود في الخارج بل كان
مخلوقا للوهم ومخترعا له كان عدما صريحا وليسا باتا بحتا ساذجا صرفا لا امتداد
فيه ولا زيادة ولا نقصان الى غير ذلك من الصفات المذكورة فهذا منه قدس سره
ايماء لطيف الى ان ما وراء الامتداد الزماني يكون حاله مستقرة لا فيها تقدم حال
ولا تاخر اخرى وهو المعبر عنه بالثابت فهو تصوير لتعقل ما وراء ذلك الامتداد
وبه يحل ما اشكل على المورد تعقله واعلم ان اللاامتداد عبارة عن عدم الامتداد عما من
شانه الامتداد وما وراء الامتداد الزمان ليس كذلك وكذا النهاية واللانهاية و

الزيادة والنقصان وما شابه ذلك فانها كلها من خواص المقادير والكميات وما وراء الامتداد الزماني عدم صريح لا مقدار له فلا يثبت له شيء من تلك الخواص بطريق اولى وهذا مثل الحائط فانه لا يتحقق له اعمى ولا بصير وكذا المجردات لا يتحقق لها انها داخلة العالم ولا خارجة ولا متصلة ولا منفصلة اذ الخروج عدم الدخول عما من شأنه الدخول **اقول** لا يتصادم الزمان والمكان الا في بعض الاحكام واختلاف فاد الذات مع غيره في كثير من الامور بين لا سترة به وكيف يتشارك ما يمتنع وجوده في الخارج من الزمان الموهوم او المرتسم في الخيال مع المكان الحاصل في ذلك فان المراد به اما البعد واما السطح وليس شيء منهما مما يقطع بعدم وجوده على ان ما يقاس عليه الزمان هو الامتداد القائم بالعالم الجسماني كما يصرح به الكلام وليس هذا من المكان المرتفع مع الزمان من لبن واحد وثدي واحد في شيء وتفسير المكان بما احاط به الفلك لا يطابق شيئا مما ذكر ولا يثبت بامثال هذه الخطابيات الشعرية المطالب الحكمية والمسائل الدينية وبيان التضاهي بكونهما امتدادين متناهيين ليترتب عليه الحكم بان قبل الزمان ليس بناذج ليشتمل على الاستدلال الصريح ودونه ظاهر فان تناهي امتداد الزمان مع كونه مردودا عند من ذهب من الفلاسفة الى خلافه وما عليه المحققون من ان الزمان استمرار منتزع من بقائه تعالى لو سلم استلزم الجزم بان وراء الامتداد الزماني المتناهي عدم صرف بدون حاجة الى توسيط التضاهي المتوقف على اعتبار التناهي والظاهر انه مبني على ان ما هو مقدار لحركة الفلك من الكم المتصل الغير القار متناه لحدوث الفلك كالكم المتصل القار القائم بالعالم الجسماني وكما ان وراء الامتداد الموجود الغير القار لا بد وان يكون كذلك وفيه من الخلط بين مذاهب الفلاسفة وعقايد المتكلمين ما قد ذكرناه وقد تبين لك ضعف ما قرره وسمعت

انه يجوز ان يتوهم وراء الامتداد الزماني ما يشاكل المتوهم وراء الامتداد المكاني من الامر المخترع الذي لا منشأ له وهو غير الزمان الموهوم المبحوث عنه لان له منشأ انتزاع موجود ينتزع منه انتزاعا صحيحا واقعيا وليس الامتداد الموهوم المكاني كذلك اذ ليس له منشأ انتزاع اصلا وهو الفارق بينهما المانع من قياسه عليه ولو جاز ذلك لتأتى قياس المكان على الزمان في احواله ولزم ما لا يلتزمه احد على ان من قال بالخلاء منهم يرى ان وراء الامتداد المكاني بعدا موهوما كما وراء الامتداد الزماني سواء بسواء ثم لا بد من اثبات تناهي المكان ولو موهوما من طريقة الملة حتى يتفرع عليه انتفاء الزمان الموهوم المترتب على حدوث العالم بعد عدمه وتخلفه عنه سبحانه على ما دلت عليه الشرائع والاديان كما روي عن الصادق عليه السلام انه قال بعد عد اجسام العالم ولا وراء ذلك سعة ولا ضيق ولا شيء يتوهم الا انه لا يمكن الاكتفاء بمجرده كما لا يكفي ابتناؤه على تناهي الابعاد الموجودة الثابت عند بعضهم من طريق العقول بالبرهان مع مخالفته مدلوله على ما اعتبره لما دلت عليه الاخبار المتواترة عن العترة الطاهرة من آل الرسول صلوات الله عليهم من وجود الحجب والاستار والسرادقات واختلافها لما نطقت به الروايات المتضافرة من وجود العوالم المتكاثرة الى غير ذلك فعنهم عليهم الصلوة والسلام ان بين الله وبين خلقه لسبعين الف حجاب ولله وراء ذلك سبعون الف عالم اكثر من عدد الانس والجن وروى الكليني باسناده عن ابي جعفر عليه السلام ان من وراء ابينا آدم عليه السلام وان الله تعالى سواها لتسعة وثلثين قبة فيها خلق ما عصوا الله طرفة عين وفي التوحيد والخصال عن زيد بن وهب قال سئل امير المؤمنين عليه السلام عن الحجب فقال اول الحجب سبعة غلظ كل حجاب منها مسيرة

خمسمائة عام والحجاب الثانى سبعون حجابا بين كل حجابين مسيرة خمسمائة عام وطوله
خمسمائة عام حجبة كل حجاب منهم سبعون الف ملك قوة كل ملك منهم قوة الثقلين
الى قوله عليه السلم وهى حجب مختلفة غلظ كل حجاب مسيرة سبعين الف عام ثم سرادقات
الجلال وهى سبعون سرادقا الى ان قال عليه السلم ثم سرادق الوحدانية وهو مسيرة
سبعين الف عام فى سبعين الف عام ثم الحجاب الاعلى وانقضى كلامه عم وسكت
وفى الكافى عن ابان بن تغلب عن ابى عبد الله ع قال سالته عن الارض على اى شئ هى
قال هى على حوت قلت فالحوت على اى شئ هى قال على الماء قلت فالماء على اى شئ
هو قال على صخرة قلت فعلى اى شئ الصخرة قال على قرن ثور املس قلت فعلى اى شئ
الثور قال على الثرى قلت فعلى اى شئ الثرى فقال هيهات عند ذلك ضل علم العلماء
وفى حديث زينب العطارة ثم انقطع الخبر عند الثرى بعد ما تلا صلى الله عليه واله
له ما فى السموات وما فى الارض وما بينهما وما تحت الثرى وفى بعض الروايات
الثور على الحوت والحوت على الماء والماء على الهواء والهواء على الظلمة ثم انقطع علم
الخلائق عما تحت الظلمة فهذه الروايات وامثالها تنادى باعلى صوتها على فساد
تلك الاصول وضعف اراء اولئك الفحول فويح من تلقاها بالقبول من ضعفاء
العقول ولا يبعد ان يقال بمضاهاة الزمان والمكان فى انه لا اتفاق على وجودهما
وعدم القطع بحقيقتهما وانتفاء الجزم بما لهما من الاحكام الخاصة وعدم اليقين
بتناهيهما من طريق السمع ولا وثوق بما يفيد ذلك من سبيل العقل سيما اذا كانا
امرين موهومين حتى يصار الى التاويل ونعم ما قيل ان اول درجة فى الالحاد تركها
بغير دليل والله يهدى سواء السبيل وقد اعترف بجواز وجود ما عدا ما عده من
الاجرام فى فضاء العالم الجسمانى فكيف يقطع بانتهائه بالفلك الاطلس هذا لما

التلازم بينهما وجودا وعدما فهو كالتناهى انه ثم يثبت بالمطم من غير توقف على
التضاهى وبدون حاجة الى الحدس الصائب من الذهن الثاقب لكنه فرع كون
الزمان مقدار الحركة ويتوقف على نفى الزمان الموهوم ان اريد بالوجود ما يعم
التحقق فى نفس الامر فيدور والا لم يفد شيئا فانه لو سلم ان التلازم بينهما بحسب
الوجود العينى وخلافه يفيد تضاهى الموجود من الزمان لما وجد من المكان فلا
يترتب عليه مع ما فيه من المصادرة والدور والاستدراك الا تناهى ذلك
الزمان المتناهى وليس الكلام فيه ومقتضى الخبر ليس الا وجود المكان عند ابداع
الفلك ووجود الزمان مع ادارته اذ المكان يستند الى ابداع الفلك وما فيه كما
ان الزمان مستند الى ادارته فالنشر على غير ترتيب اللف وليس فيه نفى الموهوم من
الزمان قبل ذلك اصلا ولا يقتضى كونهما معلولين لعلة ثالثة هى الفلك كما سبق
الى بعض الاوهام مع انه لا بد فى التلازم من ارتباط خاص موجب لعلاقة اللزوم ولا
دلالة فيه على ذلك قطعا وتسلمه ممن جعله مقدار الحركة القائمة بالفلك والاحتجاج
به على من ينكره من الركاكة والسخافة بمكان فالمعنى ان بعد الادارة يتبعض الزمان
بالليالى والايام فيطابق ما تقدم من الزمان قبل وجود العالم لا يقسم الى الشهور
والاعوام الازلى الى ما فى نهج البلاغة من قوله عليه السلم وانه يعود سبحانه بعد
فناء الدنيا وحده لا شئ معه كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها
بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان عدمت عند ذلك الاجال والاوقات
والمتقى هو السنون والساعات فان قوله عليه السلم عدمت عند ذلك استينافا
بيانى يبين ما قبله من انتفاء الزمان كما تبين فى علم البيان فالمعنى ان الحال
بعد فنائها مثل ما قبل ابتدائها فى كون الزمان منتزعا من بقائه تعالى غير منقسم

الى الليالى والايام بخلافه مع وجود العالم وادارة الفلك وطلوع الشمس وغروبها فان ذلك مواقيت للناس يجزى بها الزمان الى السنين والساعات ويتحدد به الاجال والاوقات ولا يفهم من الزمان عرفا الا الليالى والايام والاسابيع والشهور والاعوام وقد تقرر ان ما فى النصوص لابد ان يحمل على المعانى المعروفة اذ الاصطلاحات الخاصة غير مفهوم منها قطعا والحاصل ان لا دلالة لمثله على وجود الزمان وكونه مقدار حركة الفلك فضلا عن كونه صريحا فيه وانما يستلزم تبعضه الى السنين و الساعات وتجزيه الى الاجال والاوقات وهذا المعنى امر عرضى للزمان كما اعترف به المجيب قال فى المواقف والكم المنفصل قد يعرض للمتصل كما اذا قسمنا الازمان بالساعات وانقسامه الى هذه الاقسام لا يفيد الا وجوده فى الذهن وتحققه فى نفس الامر ولا يدل وجود الزمان باى معنى كان بعد وجود العالم على نفى الزمان الموهوم قبله لانه لا وجود له اصلا كما نبهناك عليه سابقا كما ان انتفاء الاجال والاوقات لا ينفى الامتداد الموسوم بالزمان الموهوم لانها مترتبة على ادارة الفلك وطلوع ما فيها من الكواكب وغروبها ولذلك يكال به السنون و الشهور ويقدر به الايام والدهور بعد ذلك وليس ذلك فيما قبله ولا يفتقر ذلك الى اعتبار وجوده فى الخارج كما توهم ولم يسبق التصريح من احد بان الامتداد الزمانى منحصر فى الموهوم المحض وليس له منشأ انتزاع موجود وانما سبق التصريح من بعضهم بان ههنا زمانا وهميا كذلك واين احدهما من الاخر كيف وقد صرح المحققون بان لهذا الزمان منشأ موجودا ينتزع ذلك منه ولا يرتاب من له ادنى مسكة فى صحة انتزاع الامتداد الموصوف بالاستمرار وعدم التناهى القابل للزيادة والنقصان والتمادى والمنازع فيه مكابر لا يستحق الخطاب

وغاية ما علم من التصوير ما مر منه غير مرة من ان قبل وجود الزمان حالة مستقرة يعبر عنها بالثابت اذ لا حركة ولا تغير ويتوجه عليه ان سبق العدم المحض المعرى عن الامتداد لا يقتضى الانفكاك ولا يستحيل اجتماعه مع المسبوق من حيث هو كذلك فسلب التقدم عن العدم السابق على الوجود يؤدى الى الحدوث الذاتى ويفضى الى القول بالقدم اذ لا معنى له الا المسبوقية بحالة ثابتة غير متغيرة ولا متقدرة وهى التى يعبر عنها بالعدم الصريح البات والليس الصرف الساذج ولا يتحقق الانفصال عن الواجب تعالى بمقتضى العقل الخالص من شوب التقليد الا بالعدم الواقع فى زمان قبل زمان وجوده والحكم بتخلف العالم عنه سبحانه وانفكاكه بدون ذلك من تكاذيب الوهم الظلمانى وتلاعيبه فليجتهد فى تلطيف القريحة وليهجر وسواس شيطان الوهم فان قيل بان ذلك العدم سابق بالذات كتقدم الامس على اليوم فلا حاجة به الى زمان فالجواب انه لا يكون السبق الانفكاكى تقدما بالذات فى غير اجزاء الزمان لانه معروض القبلية والبعدية بالذات ولهذا ينقطع السؤال عن وجه التقدم اذا انتهى اليه فتقدم بعض اجزائه على البعض يكون بذواتها من غير توقف على زمان مغاير عارض لها ولا واسطة فى ذلك الاثبات بخلاف غير الزمان فانه لا يتصف بالتقدم والتاخر الانفكاكيين الا باعتبار ما يعرض له من الزمان فلابد فى اتصاف عدم الزمان وغيره بهذا النوع من التقدم من عروض الزمان له ولا ضرورة الى الزمان الموجود بل يكفى فيه الزمان الموهوم كما صرح به المحقق المورد لان العدم السابق لا وجود له فى الاعيان على انه ليس بوجه فى الخارج عند المحققين شئ من الازمان اللهم الا ان يمنع كون هذا ذاتيا او عرضا اوليا للزمان او يقال بانه لا يلزم من كونه معروضا له بالذات ان يعرض لغيره بوساطته

لابد لذلك من دليل وح يجوز ان يعرض للعدم بذونه وقد يقال ان اتصاف العدم بالسبق
انما هو بعد وجود العالم وتحقق الموجودات ولو سلم فلا نم ان منشا استحالة الاجتماع هو
اتصافه بالسبق بل يجوز أن يكون لانهما متقابلان بالايجاب والسلب ولاجل هذا
التقابل لا يجتمعان ثم ان المحقق المورد قدس الله روحه بعد ما ابطل ما تمسك به ذلك
السيد عطر الله مرقده بما سمعته من الايرادات القوية التى لا مدفع لها ولا يستطيع
من رام التقصى عنها ان يحوم حولها قال فقد ظهر مما قررنا ان القول بالزمان الموهوم
مما لا يمكن ابطاله بمثل هذه الوجوه وان معنى حدوث العالم لا يتضح بحسب ظاهر
ما وصلنا اليه الا بالتمسك به بل نزاع ان ربط الحادث بالقديم ايضا لا يتضح الا
بالتشبث بذلك نعم ينبغى ان ينظر فيه هل هو مما يخالف الشرع ام لا فان لم يكن مخالفا
له فيها ونعمت وان كان مخالفا له على ما يشعر به ظاهر بعض الآثار فيجب ترك الاقتحام
فيه والوقوف عند الشبهة عسى الله ان ياتى بالفتح او امر من عنده انه ولى التوفيق قال
فى الحاشية وايض ينبغى ان يتامل فى جريان براهين ابطال التسلسل فيه والمقام لا يسع
تحقيق ذلك اقول لا يشتبه على من اتسم بالانصاف وتجنب عن مطية
الاعتساف بعد التامل فيما اوضحناه بعين بصيرة واخذ ذلك بيد بصيرة ان ما
ذكره المحقق المورد فى هذا الباب لم ينحرف عن صوب الصواب وان ما انتصر له
المعترض المعترض كنسج العنكبوت بل اوهن بكثير من تلك البيوت كما اتضح بفضل
الحى الذى لا يموت فرميه بقلة التدبر وسوء التفكر ممن هو اولى بذلك من عجائب
الآثار اولى الفضل والنهى فى الاعصار والامصار اذ عنوا بانه من اصحاب
التحقيق وايقنوا بكونه من ارباب التدقيق ولم يزالوا التصديق الا ثم ما عرفوا
بالتامل الدقيق والفكر العميق انه بذلك حقيق ولا ينكره الا من لم يبلغ فهمه

مما ورد فى النصوص من انه ليس فى زمان ولا مكان فمعناه انه كما لا يحيط به مكان حتى يكون ظرفه او مشتملا عليه كذلك لا يحيط به زمان حتى يتقدم عليه جزء من ذلك الزمان او يتاخر عنه جزء آخر واما مقارنة الحق القديم للزمان وتحققه معه فى نفس الامر فى الازل لا الى الابد فلا شك فى صحته ووقوعه وذلك مما لا ينكره المحقق ولا ينافيه ما ورد فى النصوص من توصيفه بالباقى والدائم والسرمدى والازلى والابدى مما يشهد بصدقه ويؤذن بان المراد من نفى تعلقه بالزمان انما هو نفى احاطة الزمان بوجوده الحق لا انه شانه مع المتغيرات الحادثة فى حد نفسه دون سواها وانه لا يتقدر وجوده سبحانه بالليل والنهار كما هو مشهود للمتيقنين كذا فى كتاب الانوار

ولا يحيط به علمه فان الناس ابناء ما يحسنون واعداء ما يجهلون ومن انى
يتوهم انه ادعى شيئا لم يقدر له على بيان وكيف يتطرق الى ما افاده السهو
والنسيان مع انه لم يذهب الى وجود ذلك الزمان فى الاعيان وانما اورد
على ما تمسك به لابطاله من الدليل والبرهان انسيت ما هو كالمثل السائر
من ان المانع من حيث انه مانع لا مذهب له ولا يثبت على دين من الاديان على
انه صرح بتوقفه وتردده فيه لما يشعر به ظاهر بعض الآثار كقوله عليه السلم
فى حديث ذعلب سبق الاوقات كونه والعدم وجوده والابتداء ازله وقوله
صلوات الله عليه لا تصحبه الاوقات وقال عليه السلام الذى لا يسبق
له حال حالا فيكون اولا قبل ان يكون آخرا وفى حديث ابن ابى يعفور عن الصادق
عليه السلم هو الاول قبل كل شئ وعن ابى ابرهيم صلى الله عليه ان الله تبارك
وتعالى لم يزل بلا زمان ولا مكان وفى صحيحة ابن مسلم عن الباقر عليه السلام
قال سمعته يقول كان الله ولا شئ غيره ولم يزل عالما بما يكون فعلمه به قبل
كونه كعلمه به بعد كونه وفى الكافى عن ابى جعفر عليه السلام ان الله تبارك
وتعالى لم يزل متفردا بوحدانيته ثم خلق محمدا وعليا وفاطمة فمكثوا الف دهر
ثم خلق جميع الاشياء الخبر وفى حديث عمران الصابى اما الواحد فلم يزل
واحدا كائنا لا شئ معه بلا حدود ولا اعراض ولا يزال كذلك ثم خلق خلقا مبتدعا
وفى الكافى لو كان اول ما خلق من خلقه الشئ من الشئ اذا لم يكن له انقطاع
ابدا ولم يزل الله اذا ومعه شئ ليس هو يتقدمه ولكنه كان اذ لا شئ غيره فهى ظاهرة
نحو هذه الآثار دالة على تفرده تعالى بالوحدانية قبل ايجاد العالم وخلق الاشياء
وانتفاء شئ معه قبل ابتداء المخلوقات فانه قبل القبل وهو الاول والآخر وفى ذلك

اشعار بنفي الاوقات ح وسلب الازمان عنه سبحانه ولكن لا دلالة في شيء منها على مخالفة
ما يبحث عنه من الزمان للشريعة المقدسة لان نفي الاوقات ظ في عدم وجودها
كما ان المراد من سلب الزمان عنه تقدست اسماؤه عدم ظرفيته له تعالى ذكره
وانطباقه عليه كما في المتغيرات الزمانية ولا يقدح ذلك في ادراك الاستمرار
الازلي الممتد من دوامه سبحانه ونشهد على ان المتبادر من الاوقات وما يجري
مجراها في الاخبار الليالي والايام وما يتألف منها من الشهور والاعوام ولا وجه
لحمل ذلك على ما لا يعلمه الا الخواص من المعاني الاصطلاحية على ما سبق ولا شك
في انتفاء الاوقات المحققة والحوادث المتجددة ح كما لا ريب في انتفاء الليل والنهار
وما شابه ذلك من الصفات ولا ينافي ذلك توهم الازمنة وتقدير الاوقات
وتبعضها بالسنين والاحقاب والدهور والتعبير بما يعبر عنها من اسامي ايام
الاسبوع والقاب الشهور وفي الايات القرانية ايماء اليه وفي كثير من الروايات
شواهد عليه وقد مر من ذلك ما فيه كفاية فالظ انه يطابق المنقول كما يوافق
المعقول ولا يتضح معنى الحدوث والارتباط بين الحادث والقديم الا بهذا اذ لا يجوز
ان يكون تخلف العالم عن المبدء الكائن الاول بمجرد الفرض ومحض التوهم
لانه خلاف الاجماع والنصوص فلا بد ان يكون تخلفا حقيقيا واقعيا فلا محة
يتوهم لعدمه امتدادا ازليا وانكاره مكابرة وربما يدعى الاجماع بل الضرورة
الدينية على ان جميع ما سوى الله بقضها وقضيضها منفك عن ذاته تعالى بحيث
يتوهم بينه وبين اي شيء فرض زمان ممتد غير متناه فهذا الامتداد لا
يكون بدون منشا ولا ينفك عن راسم وان جوز الترجيح بلا مرجح وتخلف المعلول
عن السبب التام وكذا لا ينفع دعوى انه لا يمكن وجود الحادث قبل وقت

حدوثه ثم صار ممكنا كاختصاص الحدوث بوقته اذ لا يوجد قبله وقت ولا يتاتى
اسناد ذلك الامتداد الى الحركة ونحوها من الموجودات لانه يلزم القدم كما
لا يصح اسناده الى اجسام متحركة متعاقبة غير متناهية او اكوان متجددة
يكون كل منها حادثا لذلك ايضا فانه لا يطابق الادلة السمعية مع بطلان التسلسل
في الموجودات مطلقا فلا محيد عن القول بانه مما ينتزع من الواجب عز وجل
باعتبار بعض اوصافه الانتزاعية ويكون ح الجزء الاخير من العلة التامة
للحادث هو تقضي الاستمرار السابق ووصوله الى حد معين منه وحدوث
هذا الان يترتب على تقضي ما سبق من الاستمرار المذكور لانه نهايته محقق
بتحققه والظ ان حضوره لا يفتقر الى مرجح لان تلك التقضيات اعتبارات لازمة
لهذا الزمان ومنشا انتزاعه كاف لثبوت هذا الاستمرار وذلك الوصول من غير
توقف على شرط وبدون حاجة الى مؤثر سواه فلا حاجة الى التزام ان الشرط انقضاء
جزء سابق عليه ومرجح وصوله الى حد مسبوق به وهلم جرا بناء على ان هذا
الزمان والوصول والانقضاء من الامور الاعتبارية ولا يستحيل التسلسل فيها
سيما اذا كانت متعاقبة مع انه لا تمايز الحدود والوصولات ولا تباين الاجزاء
ولا تعين التقضيات ولا يستلزم ذلك التشابه في اجزائه وعدم الاختلاف
بل يجوز ان يختلف بالنظر الى ارادة الفاعل وباعتبار قصور في القابل او توقف
على غاية او يكون الحد المتعين في حد نفسه المقارن لمبدء تحقق الحادث
من الشرائط والمقدمات لوجوده ويكون حدوث اول صادر موقوفا على
جزء ازلي من هذا الزمان لاستحالة ازلية الممكن وامتناع ان يكون الوجود
اتم مما هو عليه ولا دليل على خلافه وليس للحكماء ومن يسير بسيرتهم ان يمنعوا

من مدخلية مثله فى وجود الاشياء فى الخارج لان ما يربطه بالقديم عند هم هو ما يعرض من النسب المختلفة بالقياس الى الحدود الفرضية من المسافة من حيث انها لازمة للحركة التوسطية المستمرة لتخصصها المستندة الى الثابت بذاتها وتخصص وجود الحادث بما يعرض لها من الاجزاء بحسب تلك النسبة المتعاقبة وكان كل واحد منها مستندا الى السابق عليه وليس لشئ منها وجودا الا فى نفس الامر او فى مرتبة من مراتب القوة او ما شئت فسمه كما صرح به شارح الهياكل على ان وجود الحوادث وصدورها وارتباطها بالقديم ح انما يكون من جهة الزمان والحركة القطعية وهما غير موجودين فى الخارج عند المحققين وكما ان للحركة جهتى ثبات وتغير كذلك لهذا الاستمرار الثابت من حيث انتزاعه من ديمومية القيوم جهة تغير لاشتماله على حدود مفروضة باعتبار ما ينتزع منه من المقتضيات والوصولات الموجودة فى نفس الامر او فى مرتبة من مراتب القوة لان من شانه اذا عقله العقل ان يدركها منه وينتزعها ويكون له دخل فى وجود الحوادث وتخصص ذلك به بهذا الاعتبار على وفق ما يقى فى الحركة فاذا جوزوا هم ذلك فليجوزوا هذا ايض بلا فرق اذ ظاهر ان وجود الحركة التوسطية والان السيال لا يوثر فى الفرق اذ كما انهما منشا انتزاع الزمان والحركة القطعية كذلك ذات الله تعالى منشا انتزاع الزمان فاذا كان وجود منشا انتزاعهما كافيا فى المرام فهو متحقق على هذا القول ايض فلم يبق شئ سوى ان يقول الحكماء ان انتزاع الزمان لا يمكن الا من الان السيال والحركة التوسطية وهو ليس الا مجرد ادعاء من دون برهان ولا دليل على ما

مفصل

ان الحيثين اذا رتب ترتبا وضعيا كما فى المقادير او عقليا كما فى العلل والمعلولات [illegible] منها [illegible] الاول [illegible] الاول [illegible] الاخرى [illegible] العقل [illegible] تفصيلية [illegible] الاجمالية [illegible] الاعتبارية [illegible] التطبيق [illegible] العقل [illegible] مبدا [illegible] والثانية بالجميات المتفرقة المجتمعة من غير ترتيب [illegible] الاسفار [illegible] الموهوم [illegible] الموجودة مترتبا ترتبا وضعيا [illegible] الموجودة [illegible] منه دام فضله

قدوة المحققين بعض التفصيل وحيث لم يتمايز الاجزاء المفروضة والحدود المعينة من هذا الامتداد ولم يتميز السابق منها من المسبوق ولم ينفصل العلة من المعلول ولم يعلم الطرف من الوسط لم يكن لجريان براهين ابطال التس من التطبيق والتضايف والوسط اليه سبيل فان تطبيق ما اقطع منه بقدر متناه عليه لا يتصور بدون وجود المنطبقين كما فيما يوجد من الكميات القارة ولهذا لا يجرى فى ازلية الواجب تعاظم شانه ولا يكفى به فى نفى ما لا يتناهى من البعد الموهوم ويحتاج الى بيان امتناع الخلا فى وجه وان اكتفى فيه بذلك نظرا الى اجتماع اجزائه المفروضة المترتبة فلا يجرى فيما لا تحقق جميعه دفعة بل لا يتيسر التطبيق بدون وجود احادهما على نحو التعدد و الامتياز ولو ذهنا وهو ح لان استحضار ما لا يتناهى مفصلا فى زمان متناه سيما اذا كانت الاحاد متعاقبة مستحيل بديهة ووجود كل واحد فى الاوقات السابقة على التطبيق لا يفيد لانه يرجع الى تطبيق المعدوم على المعدوم على ما قيل وعلى تقدير عدم احتياج التطبيق الى ذلك والاكتفاء بالدخول فى الوجود فى الجملة والتزام جريانه فى الموجودات المتعاقبة لا يجرى فى هذا الزمان اذ لا وجود له اصلا كما لا يجرى فيما لم يوجد من الحوادث المتعاقبة من جانب الابد ولو سلم ان بناءه على تخيل الانطباق ليظهر منه الانقطاع لا على وقوعه او امكانه وجوزنا تخيل الترتيب ايض فيما لا يتناهى من الموجودات المتعددة المتمايزة التى لا ترتب بينها حتى يلزم بطلان التس فى الامور الموجودة مطلقا مجتمعة او متعاقبة مترتبة او غير مترتبة فلا يلزم ذلك فى غير الموجود مع ان تحقق الاجزاء المتمايزة الغير المتناهية بالفعل خارجا او ذهنا فيما يقبل

الانقسامات التى لا تقف من المقادير سيما فى الامر الموهوم او انطباق جزئه
عليه ربما كان محالا لانجاز ان يستلزم محالا اخر كتناهى غير المتناهى او مساواة
الكل لجزئه عند التطبيق وادعاء خلافه غير مسموع الى ان يبين ولا يصغى الدعوى
الضرورة فيه وتخيلها اجمالا على سبيل الفرض والتقدير غير كاف على انها موجودة
بالقوة كاجزاء الجسم المتصل ولا اشتباه فى عدم جريانه فيها والفرق بين
المتناقصة والمتزايدة منها غير موثر فى المقام كالفرق بين تناهى المقدار وخلافه
فليتامل وكذا لا يجرى فيه التضايف وغيره ايضا اذ لا يتحقق للاضافات
الا بحسب الاعتبارات التى لا تقف فلا يعرض لما فوض منها الامر تبرهن تناهيهم
من مراتب الاعداد مع ان هذا الامتداد غير متناه من الجانبين وفى اختلاف
عدد المتضايفين معه نظر وبهذا التحقيق يظهر انه لا تمس حاجة الى
ما ذكره المحقق الشريف وغيره من انه لا مخلص فى فيضان الحادث عن القديم
الا بالتزام التسلسل على سبيل التعاقب اما فى هذا الزمان او فى تعلقات الارادة
على مذاق المتكلمين واما فى الحركات والاوضاع الفلكية كما اختاره الحكماء
الذاهبون الى ما يستلزم ذلك وبعد التبيا والتى لا يكون التسلسل باعتبار
هذا الزمان ونحوه الا فى الامور الاعتبارية ولا كلام فى التزامه ولا محذور
فى التزامه كما فى مراتب الاعداد وما شاكلها على انه من قبيل الاعتبارات التى
لا تقف عند حد فلنقف على هذا الحد من البيان فى مرآة الازمان اذ قد تيسر
بتوفيقه تعالى نقض ما اغتر به حواشى ذيل ما افاده المحقق طاب ثراه مما
لا يشفى العليل ولتعرض عما اكثر فيه المولع بالتكرير والتطويل بما لا يروى
الغليل ويستغنى من استقصى ما فيها عن ايراد ما فيه من القال والقيل

وانفق الفراغ عما امر به وعزم عليه ممن يحتسب فيما صدع به الفوز بما اعد الله
تعالى من الرضوان محمد بن محمد زمان من الله العفو عليهما بالرحمة والغفران
واسكنهما بحابح الجنان فى الثانى من الاول للعام الثانى من السابع للثانية من
الالف الثانى من مهاجرة من عليه الاف من التحية فى الاول والثانى والحمد لله

اولا واخرا ما تعاقبت الازمنة والاوقات
على الاعوام والدهور وتالفت السنون
والاحقاب من الايام والشهور

الحاج الشيخ محمد

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وأب ارباب السطوح ومن ليس له الفوز به فائق العموم والفلوح بل لارجاع النظر فيه كرة
بعد اخرى وتدقيق التأمل فيه اخرى بعد اولى ولئن ساعدني التوفيق ووفقني ولي الهداية
والتحقيق لتعليق حواش عليه وتنميق ما هو كالشرح لديه بابراز ما احتجب فيه ودفع ما يخيل من
الايراد عليه لفعلت ذلك ابتغاء لوجه الله الكريم وطلبا لفضله الجسيم لكونه مبتنيا على الحق
ومخ الصدق ومطابقا لما جاء به المخبر الصادع بالحق ولئن لم يرد في الشرع الانور والنهج
الازهر ان المضيع لعياذ ملعون ومن لم يكن كذا لهم مطعون لتشرفت في خدمة عاليجناب
المنزه المقدم والفاضل المعظم المكرم الشيخ المقدس المجيد الشيخ نظام سلالة الشهيد
في خدمتكم السامية وحضرتكم العالية فكنت مقتطفا للثمار من اكامها ومجتنيا
للزهرات بمامها لكن كما عرضت لخدمتكم الدهر غير ساعد واياي عن خدمتكم
مباعد وقد اطلع الشيخ الامجد المشار اليه على حالي وبعد عرضه اياها الى خدمتكم
التمس منكم الدعاء لبلوغي الى مقصدي والمنى والذي وصل منه كتابكم الي وشرفني
بخطابكم لدي هو الاخ الاعز الدارج في مدارج المعالي الحاج عبد الله حفظه الله
من كل شين ووصله بالقرب العين وهو مشغول بالدعاء لجنابكم العالي والزيارة عن
جانبكم السامي في بقعة يفتخر بها مكة ومنى ويستبشر بها اهل الارض والسماء
نسئل الله بلوغنا واياكم الى ذلك المنزل وجعله لكم ولنا خير منزل والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

[illegible]

صورة ما كتبه الفاضل العلامة المشتهر في الآفاق الشيخ حسين الماحوزي ادام الله بركاته على ظهر [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى والصلوة والسلام على عباده الذين اصطفى [illegible]

وبعد فيقول [illegible] العلوم والمعارف [illegible] الرواية [illegible] الدراية [illegible]

[illegible]

الطرق بالفضل [illegible] الاخوان [illegible] محمد بن جعفر [illegible]

[illegible]

بســــــــــــــــــــــــــــــم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام المخصوص من افاضل العصر وفضلاء الدهر بنور الهدى والقول السديد في هداية المسترشدين وتخطئة الغواة من الجهال المبطلين والمؤيد من عند الله العزيز الكريم الوهاب المنان باجلاء ما في مرايا الاذهان من الزيغ في مراة الازمان شيد الله سبحانه في ايضاح المنهج القويم من قبلة المؤمنين منه الاركان واعز انصاره الدعاة الى الصراط المستقيم اولى البصائر واصحاب الايقان يقول احوج المربوبين الى الله المستعان ابو عبد الله يدعى الشيخ وهو محمد بن الحاج محمد زمان شرح الله صدره بنور الحكمة ونور قلبه بالعرفان اما بعد التحميد للحميد المجيد القديم العليم الحكيم والصلوة والتحية والتسليم على رسوله واهل بيته الهداة اللهاميم فقد قال اسوة الافاضل المحققين وقدوة الاماثل المدققين المخصوص من الرب المنان بالذهن الثاقب والفهم الدارى جمال الدين محمد الخوانسارى فيما كتبه على التجريد وما يتعلق به قال المص طاب ثراه وجود العالم بعد عدمه قال الفاضل المعاصر سلمه الله في الحواشى القديمة يعنى به البعدية الزمانية اذ لا شك ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا ولا طبعيا وظ انه لا يتصور من اقسام التقدم ههنا سوى الزمانى وفيه ما افاده والدى العلامة طاب ثراه من ان تقدم عدم العالم على وجوده لو كان زمانيا لزم ان يكون قبل كل زمان زمان لا الى نهاية ويلزم القدم والزمان الموهوم الذى اثبته الاشاعرة قبل وجود العالم غير صحيح عند المحصلين من المتكلمين ومنهم الطوسى كما يظهر من تصفح كلامهم وايض ما ذكره من ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا ولا طبعيا ممنوع عند الحكماء كما صرحوا به في اثبات الحدوث الذاتى انتهى والظ كما يستفاد من كلام المص في بحث الامور العامة ان مراد المص من البعدية ههنا هو البعدية بالذات التى اثبتها المتكلمون وجعلوها قسما سادسا وزعموا ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض من هذا القبيل لكن التحقيق انه لا محصل له اذ لا نجد له معنى معقولا سوى الخمسة بل الظ انه تقدم بالزمان فان ذلك التقدم اذا عرض لغير الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق واذا عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لهما وان عرض للزمان وغيره لا بدان يكون لذلك الغير زمان واما الزمان فلا يحتاج الى زمان اخر وح ضدم الزمان يجب ان يكون فى زمان لكن يكفى فيه الزمان الموهوم وح فلا بد من القول بالزمان الموهوم وسنحقق القول فيه عنقريب ان شاء الله واما ما ذكره في ذيل ايض فيرد عليه ان مراده انه ظ انه ليس تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما ذاتيا لا انه لا يمكن تقدم العدم على الوجود تقدما ذاتيا اص فاندفع المنع الذى ذكره على ان فيما ذكره الحكماء في اثبات الحدوث الذاتى من تقدم عدم الممكن على وجوده تقدما ذاتيا البتة تاملا ليس ههنا موضع تحقيقه فافهم ثم قال سلمه الله ثم اقول تشبه ان يق اذا كان زمان وجود العالم متناهيا في جانب البداية كما هو مذهب المليين كان للعدم تقدم عليه سوى التقدم الذاتى الذى اثبته الفلاسفة لعدم الممكن على وجوده المعبر عنه بالحدوث

الذاتی شبیه بالتقدم الزمانی الذی للحوادث الزمانیه ولاجزاء الزمان بعضها
علی بعض عندهم فی عدم اجتماع السابق والمسبوق والفرق ان لتقدم الزمانیات
ملا کافی الخارج متجددا منتصرما مستمرا یعرض لاجزاء ما یحصل من تجددها وتصرمها
واستمرارها فی الخیال ذلک التقدم اولا وبالذات ثم بتوسطها یعرض للحوادث ولهذا
یعرض له خواص التقدر والتکمم بخلاف تقدم العدم علی وجود العالم علی مذهب الملیین
فانه لیس له مثل ذلک الملاک ولا یمکن تقدیره وتعیینه ولا یکون فیه قرب وبعد
وزیادة ونقصان الا بمحض التوهم ونظیر ذلک ما قالوا ان فوق محدد الجهات لا خلا
ولا ملا مع ان الفوقیه متحدده به فکما ان العقل هناک یعلم من تناهی البعد
المکانی ان وراءه عدم صرف ونفی محض وینتزع من ذلک ویحکم بمعونة الوهم ان لهذا
العدم المحض فوقیه ما علی المکان والمکانیات کفوقیة بعض اجزاء الزمان علی بعض
مع انه لا امکان هناک کذلک ههنا یعلم من تناهی الزمان والزمانیات فی جانب البدایة
ان وراءها عدم صرف ونفی محض ویحکم بان لهذا العدم الصرف قبلیه ما علی وجود
العالم والزمان شبیه بقبلیة اجزاء الزمان بعضها علی بعض وهذا هو المراد من قول
المص وجود العالم بعد عدم بل هذا هو الحدوث الزمانی المتنازع فیه بین الملیین
والفلاسفه ولا یلزم من ذلک وجود زمان قبل الزمان بل مجرد ذلک الزمان الموجود
مع ملاحظة تناهیه کاف لانتزاع الوهم وحکم العقل بهذه القبلیة ولیس هذا اثبات
الزمان الموهوم کما لیس ذلک اثبات المکان الموهوم فتدبر انتهی وانت خبیر بان
سبق العدم علی الزمان علی ما افاده لا یرجع الا الی کون الزمان متناهیا من غیر
ان یکون سبق عدم حقیقه بل بمحض التوهم وهذا لیس الا القول بالقدم بالحقیقه لانه
اذا لم یکن انفصال بین ذات الواجب تعالی وبین العالم ولا یمکن ان یق ایض انه کان الواجب

ولم یکن العالم فیکون العالم قدیما البته ولو اطلق علیه الحادث فلا یکون الا بمجرد
الاصطلاح علی اطلاق القدیم والحادث علی ما کان زمانه متناهیا وغیر متناه وهو
لا یفید وبالجمله انه لابد علی طریقة الملة من القول بوجود اله العالم بدون العالم
بان یکون بینهما انفصال وعلی ما ذکره هذا الفاضل لا یکون کذلک بل یکون وجود
العالم متصلا بوجوده نعم من غیر انفکاک ولا انفصال بینهما ولو جوز هذا فلم
لا یجوز کونه غیر متناهیه ایض اذ لا یلزم فیه الا عدم الانفصال وهو قد لزم فی
صورة التناهی ایض لا یق انه لیس وجود الواجب تعالی زمانیا فلا معنی لانفصال
العالم بالواجب وانفکاکه عنه لانا نقول فعلی هذا اذا کان الزمان غیر متناه
ایض لا اتصال للعالم به تعالی فلم لم یجوزه والحل انا لا نقول انه یجب ان یکون زمان یصح
ان یق کان الواجب فیه ولم یکن العالم حتی یرد ما ذکرت بل الغرض انه یجب ان
یحقق انفصال بین الواجب والعالم یصح فیه قولنا کان الواجب علی المعنی الذی
یصح الان ولا یکون العالم فیه ولم یتحقق ذلک علی ما افاده هذا الفاضل هذا
علی ان لقائل ان یق کما یق فی الاجسام انه زمانی بمعنی ان وجوده مقارن لوجود الزمان
یصح ذلک فی شان الواجب تعالی ایض اذ یصدق ان وجوده مقارن لوجود الزمان
نعم لا یصح ان یق انه زمانی بمعنی ان وجوده ینطبق علی الزمان مثل الحرکة ولا یصح
ذلک فی الجسم ایضا وعلی هذا فلا اشکال اصلا هذا ما یخطر بالبال علی سبیل
الاحتمال فان کان من الحق فهو الحق وان کان من الوساوس الشیطانیه فنعوذ
بالله منه والله یعلم حقیقة الحال واما النظیر الذی ذکره من توهم لا خلاء ولا
ملاء فوق المحدد فهو قول علی سبیل التوسع والمقصود انه لا شیء وراءه بدون
توهم فوقیة اصلا فلا یصلح للتنظیر علی انه علی تقدیر صحته مما لا یفید بعد ما بیناه انه

لا يجوز ان يكون حدوث العالم بهذا الوجه فتامل والله الموفق واذ قد بلغ الكلام
هذا المقام فلا باس ان نذكر طريقة السيد المحقق الداماد قدس سره في حدوث العالم
فان ما ذكره هذا الفاضل انما استخرج منه فنقول انه زعم ان حدوث العالم المتنازع
فيه انما هو الحدوث الدهري لا الذاتي ولا الزماني وخلاصة ما قاله في تحقيقه انه
مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المحض لا مسبوقيته بالذات بل مسبوقيته انسلاخيه
انفكاكيه غير زمانيه ولا سيالة ولا متقدره ولا متكممه والفرق بينه وبين الحدوث
الزماني ان الحدوث الزماني هو الوجود بعد العدم المتقدر السيال الواقع في الزمان
القبل قبلية زمانيه متكممه وفي هذا الحدوث ليس العدم متقدرا متكمما اصلا
بل انه هو الامحض مسبوقية الوجود بالعدم المحض والليس الساذج ولما كان وعاء
الوجود الصريح المسبوق بالعدم الصريح المرتفع عن افق التقدر واللاتقدر هو
الدهر لا الزمان لانه وعاء الامور المتغيرة المتقدرة السيالة ولا السرمد لانه
وعاء محض الوجود الثابت الحق المتقدس عن عروض التغير مطلقا والمتعالي عن
سبق العدم على الاطلاق فالحدوث بحسب سبق العدم الصريح احق الاشياء
واجدرها بالحدوث الدهري ونحن نقول انه اذا اتصف العدم في نفس الامر بانه
سابق على الوجود سبقا غير ذاتي كما يظهر من بعض كلماته فيكون البتة محتاجا الى
وعاء وظرف يكون فيه ويتصف هو لا محالة بالتقدر والتكمم وغيره وكونه سابقا
عليه بدون ذلك مما لا نقدر على تعقله فلعله يحتاج الى لطف قريحة لم يكن لنا
وان لم نقل بسابقيته بحسب الحقيقة كما تشير اليه ايضا بعض كلماته حيث ذكر ان في
السبق الذاتي والزماني ليس الوجود مسبوقا بالعدم المقابل له اذ سلب الوجود
في مرتبة نفس المهية من حيث هي لا يقابل الوجود الحاصل في خارج الواقع من تلقاء

العلة الفاعلية بل بجامعه وكذا العدم السابق على الوجود سبقا زمانيا لا يقابل
ذلك الوجود لاختلاف الزمان بل مقابله العدم في ذلك الوقت الذي كان فيه الوجود
بخلاف الحدوث الدهري اذ ليس في الدهر توهم الامتداد والانقسام اصلا فلا يكون
حد العدم الصريح السابق في الدهر متمايزا في الوهم عن حد الوجود الحادث من بعد بل انه
يبطل عقد السلب الدهري ويقع في حيزه عقد الايجاب الثابت الدهري فلا نفهم
معنى الحدوث والمسبوقية بالعدم اصلا بل ليس العدم الا هذا وبالجملة ما افاده مما
لا يصل اليه فهمي ولا يحيط به وهمي ولكن قد نقلناه لعله يهتدي به احد من
المحصلين والله الموفق وهو المعين وقال بعض المحشين من تلامذة هذا السيد
التابعين له ان تقدم العدم على الوجود يكون شبيها بالتقدم بالذات بمعنى ان
العدم يكون متحققا مع المتقدم بالذات فالعدم يكون ما مع المتقدم بالذات وبهذا
الاعتبار اطلق عليه المتقدم وفيه ايضا ان كون العدم مع المتقدم بالذات مما لا يتصور
الا اذا كان في وعاء فلا بد من القول بالزمان الموهوم وهو يفر منه وايضا ذلك
العدم اما ان يكون مع العالم ايضا او قبله لا مجال للاول فيكون قبله فلا ينفع
الفرار منه والقول بان اطلاق المتقدم عليه على سبيل المجاز فافهم ثم ذكر
السيد قدس سره ان القول بالزمان الموهوم على ما ذكره المتكلمون من تكاذيب
الوهم الظلماني وتلاعيبه وتصاوير القريحة السودائية وتخاييلها اما اولا فلما
تعرفت انه لا يتوهم في الدهر حد وحد وتصرم وتجدد وفوات ولحوق وامتداد و
انقضاء وتماد وسيلان اذ ذلك من لوازم وجود الحركة واتصال التغير وتدريج
الحصول شيئا فشيئا واذا كان كذلك فكيف يتصور في العدم الصريح الساذج
والليس الصرف البات تمايز حدود وتلاحق احوال وتغاير احيان واختلاف

اوقات حتى يتوهم التمادى والسيلان والنهاية واللانهاية انتهى وفيه انا لا نسلم ان الاتصاف بالامتداد والانقضاء وامثاله فرع وجود الحركة لم لا يجوز ان ينتزع من استمرار وجود الواجب امر ممتد على سبيل التجدد والتقضى بل آنًا فآنًا كما ترى ولا استبعاد فيه كيف وانهم يقولون ان الحركة القطعية تنتزع من الحركة التوسطية والزمان ينتزع من الان السيال فكما جاز هناك انتزاع الامر الممتد المتجدد المتقضى من الامر الشخصى الذى لا امتداد فيه ولا انقسام ولا تجدد ولا انقضاء فكذلك يجوز ههنا ايضا بلا فرق قرآم هذا ومن هذا ظهر فساد ما ذكره بعض المحشين فى ابطاله من انه اذا كان امرا موهوما له منشأ انتزاع فننقل الكلام الى منشأ انتزاعه فهو اما واجب او ممكن لا جائز ان يكون واجب الوجود فيكون ممكن الوجود فيلزم وجود قديم سوى الله تعالى لانا نختار انه ينتزع من الواجب تعالى ولا دليل على ابطاله وهو لم يذكر الا الدعوى فتدبر قال واما ثانيا فلانه لو صح فى العدم ما توهموه لكان هو الزمان بعينه او الحركة بعينها اذ كان متكمما سيالا كله ازيد لا محالة من بعضه وابعاضه متعاقبة غير مجتمعة فاما انه بالذات على تلك الشاكلة فيكون هو الزمان او بالعرض فيكون هو الحركة فقد اطلقوا على الزمان او على الحركة اسم العدم فليت شعرى باى ذنب استحق الزمان او الحركة سلب الاسم والالحاق بالعدم انتهى وفيه انا لا نقول باتصاف العدم بالتقدر والتمادى وغيرهما الا بالعرض باعتبار اتصاف وعائه به ولا يلزم منه كونه زمانا او حركة والحاصل انا نقول ان عدم العالم كان فى وعاء ممتد يتجدد وينقضى كوجود زيد فى الزمان وكما انه لا يلزم منه كون وجود زيد زمانا او حركة كذلك لا يلزم هناك ايضا كون العدم زمانا او حركة بل ليس الا كعدم زيد فى زمان قبل زمان وجوده ولا تفاوت

الا بان هذا الزمان يتبعض بالليل والنهار ويتصف بما شابه ذلك من الصفات وليس ذلك فى ذلك الزمان فاللازم على هذا ليس الا وجود الزمان هناك والقائلون به يلتزمونه لا كون العدم هو الحركة او الزمان فتامل قال واما ثالثا فلانه يصح كون البارى الحق سبحانه واقعا فى حد بعينه من ذلك الامتداد العدمى ثم عن ذلك العالم فى حد اخر بخصوصه حتى يصح تخلل ذلك الامتداد الموهوم بينه سبحانه وبين العالم ويتصحح تاخر العالم وتخلفه عنه سبحانه فى الوجود فاذن اذا كان ذلك الامتداد غير متناهى التمادى كان غير المتناهى محصورا بين حاصرين هما حاشيتاه وطرفاه انتهى وفيه ان مرادهم بقولهم بين البارى الحق واول العالم زمان موهوم ازلى انه كان قبل العالم امتداد موهوم لم يكن العالم فيه وكان الحق تعالى فيه بالمعنى الذى فى الان انه تعالى موجود لا ان ذلك الزمان واسطة بينه تعالى وبين العالم بحيث يكون هو تعالى فى احد الحدين والعالم فى الحد الاخر حتى يلزم كون غير المتناهى محصورا بين حاصرين وهذا ظاهر جدا قال واما رابعا فلان حدود ذلك الامتداد سواسية متشابهة اذ لا اختلاف فى العدم ولا مخصص من استعداد او حركة او غير ذلك ولم اختص العالم بهذا الحد ولم يكن حدوثه فى حد اخر قبله انتهى وفيه ان هذا مجرد دعوى بلا دليل اذ لعله كان اختلاف فى اجزائه لانه ليس عدما محضا الا يجرى ذلك فيه بل امر نفس امرى وقع العدم فيه فتامل قال واما خامسا فلان المتقدس عن الغواشى والعلائق يكون مع اى امتداد فرض ومع كل جزء من اجزائه وكل حد من حدوده معية غير متقدرة على سبيل واحد ومحيطا بجميع اجزائه وحدوده على نسبة واحدة موجودا كان ذلك الامتداد او موهوما على ما تلى عليك غير مرة فاذن اختصاص العالم بحد من حدود ذلك الامتداد الموهوم لا يتمر تاخره وتخلفه

عن البارى الحق جل سلطانه آه فانه اذا كان امتداد الزمان الموجود بالقياس اليه
سبحانه على هذا السبيل فالزمان الموهوم بالقياس اليه سبحانه اجدر بذلك
انتهى وفيه ان القول بالامتداد المذكور ليس الا لتصحيح تحقق العدم قبل الوجود وقد
صح ذلك ومرادهم من تخلف العالم عن الحق سبحانه ليس الا ذلك لا انه كان الواجب
فى وقت لم يكن العالم فيه حتى يتوجه ان الواجب برى من الكون فى الوقت فلم يصح ذلك
على انك قد عرفت انه يمكن القول بمقارنة وجوده تعالى للوقت فح يصح التخلف بهذا
المعنى ايض فتذكر قال وانما سادسا فلان الزمان والمكان شقيقان متضاهيان
مرتضعان فى الاحكام من لبن واحد ومن ثدى واحد فكما وراء الامتداد المكانى اعنى
فوق الفلك الاقصى المحدد لجهات العالم عدم صرف لا خلاء ولا ملاء ولا امتداد ولا
لا امتداد ولا نهاية ولا لا نهاية واذا بلغ السطح المحدب منه انسان لم يمكنه ان يمد
يده ويبسطها لا لمصادم ومانع مقدارى بل لعدم الفضاء والبعد وانتفاء المكان
والجهة فكذلك وراء الامتداد الزمانى عدم صريح لا امتداد ولا لا امتداد ولا استمرار
ولا لا استمرار ولا نهاية ولا لا نهاية ولا زيادة ولا نقصان فاستمع القول
واتبع الحق ولا تكونن من الجاهلين انتهى كلامه رفع مقامه وضعفه ظ لانه مجرد
تمثيل لا يناسب المقامات الحكمية فتدبر وقد ذكر ايض فى تضاعيف كلامه انه
لا يجوز ان يكون الحدوث المتنازع فيه هو الحدوث الذاتى لاتفاق الحكماء على الحدث
بذلك المعنى ولا الحدوث الزمانى لان من العالم المبحوث عن حدوثه نفس الزمان و
محله وحامل محله والجواهر العقلية المفارقة لعوالم الازمان والاماكن راسا
فكيف يظن بافلاطن وسقراط ومن فى مرتبتهما من اعاظم الفلاسفة وائمتهم انهم
يثبتون الحدوث الزمانى للعالم الاكبر ويقولون ان نفس الزمان ومحله وحامل محله

والجواهر المفارقة مسبوقة الوجود بالزمان وحاصله الذات فى الزمان وليس
سفوه بذلك من فى دائرة العقلاء والمحصلين ونحن نقول اما الحكماء فيجوز ان
يكون كلامهم فى الحدوث الذاتى وكونه متفقا عليه بينهم تم وكان نسبة الخلاف
الى ارسطاطاليس وامثاله من خطأ الناظرين فى كلامهم وعدم فهمهم لما هو
مرادهم على ما حققه الفارابى فى الجمع بين الرايين بل الظ كما يشهد به الفحص انه
قد كان التكلم فى الحدوث الذاتى والمناظرة فيه شايعا بينهم فلعله ذهب بعض
الى القدم بذلك المعنى ايض وان لم يظن ذلك فى شان ارسطاطاليس وامثاله واما المتكلمون
فلا شك ان غرضهم اثبات الحدوث الزمانى ايض ولا استبعاد فيه اذ مرادهم بالعالم
ما سوى ذلك الامتداد الموهوم فان المراد به ما سوى الواجب تعالى من
الموجودات والامتداد المذكور لا وجود له فلا اشكال من جهة الزمان واما
محله اى الحركة وحامل محله اعنى الافلاك فلا محذور فى القول بحدوثهما زمانا
على رايهم فانهم لا يقولون بالحالية والمحلية المذكورة بل انما هو راى الحكماء و
اما الجواهر العقلية فالعقل لا يقول به المتكلمون والنفس لما كان فيها جهة
مادية فيمكن ان يطلق عليه الحدوث الزمانى بهذا الاعتبار على انك قد ظهر
لك بما سبق انفا انه يمكن ان يق ان كونها حادثة بمعنى انه كان زمان لم يصح
فيه ان يق انها موجودة على وجه يصح الان ذلك بل قد ظهر انه يمكن القول بكونها
زمانية اى مقارنة للزمان وح فلا اشكال اصلا وهذان الوجهان يجريان فى العقل
ايض على القول بوجوده كما لا يخفى هذا فقد ظهر بما قررنا ان القول بالزمان
الموهوم مما لا يمكن ابطاله بمثل هذه الوجوه وان معنى حدوث العالم لا يصح
بحسب ظ ما وصلنا اليه الا بالتمسك به بل يتراآى ان ربط الحادث بالقديم

ايضا لا يصح الا بالتشبث بذلك فح ينبغي ان ينظر فيه هل هو مما يخالف الشرع ام لا فان لم يكن مخالفا له قبلها ونعمت وان كان مخالفا له على ما يشعر به ظاهر بعض الاثار فيجب ترك الاقتحام فيه والوقوف عند الشبهة عسى الله ان ياتي بالفتح او امر من عنده انه ولي التوفيق انتهى كلامه رفع في عليين مقامه وظاهر ان المنقول صدر الكلام عن الفاضل المعاصر يتم عند قوله انتهى فان الحكم بالانتهاء انما يتعلق بما اذ لم يسبق ما يصلح لذلك غيره وهذا مع ظهوره بحيث لا يكاد يخفى على احاد المبتدئين من المحصلين مما ينكشف من النظر في كتاب ذلك الفاضل المعاصر فان هذه الحاشيه مسطورة فيها ما العبارة التي حكاها المحقق طاب ثراه الى قوله كما صرح جوابه في اثبات الحدوث الذاتي فما وقع فيما بين المبدأ و المنتهى كله من افادات ذلك الفاضل البته ولا مجال لتوهم تخلل كلام المحقق في اثنائه وذلك من الوضوح بمكان وح فالمراد بقوله وفيه ما افاده والدي العلامة طاب ثراه انما هو والد الفاضل المذكور وهو الصدر الشيرازي صاحب الاسفار كما صرح به المحقق طاب ثراه في اوايل تعليقاته في الحاشية حيث قال هو الفاضل ميرزا ابرهيم بن النحرير المحقق مولانا صدرا الشيرازي فالمراد بالوالد العلامة المولى صدرا ونفي تقدم شئ على الزمان تقدما زمانيا من فوائده في شواهد الربوبية وهو غير نفي تقدم عدم العالم عليه كما كان بخلاف المحكي في الزمان الموهوم اذ المولى صدر الدين ممن اختار ان الزمان غير موجود في الاعيان كما ستحكيه عن الاسفار ايضا واقتصر في الشواهد على قوله ولا يمكن ان يتقدم شئ على الزمان هذا التقدم والا لكان قبل كل زمان زمان الى ما لا نهاية له هذا كلامه وليس فيه من الزمان الموهوم عين ولا اثر والظاهر انه من افادات ابنه ترميما لما اسسه

الى والده العلامة لانه انما يتم اذا كان الزمان من اجزاء العالم ولا يكون امرا اعتباريا ولا ربط له بالمولى صدرا والد الفاضل المذكور فضلا عن المحقق الخوانساري والد المحقق طاب ثراه كما توهمه بعض القاصرين من مجرد ملاحظة لفظ والدي العلامة بدون ان يلحظ ما قبله او يتدبر ما بعده ومن غير ان يراجع الى كتابه فان حواشي هذا الفاضل الشيرازي مشحونة بالاسناد الى والده فانك اذا تصفحت تعليقات ذلك الفاضل على الهيات التجريد تجد كثيرا ما ينسب الى والده ويعبر عنه بوالدي العلامة في غير موضع من تاليفه وقد حكى ذلك عنه المحقق المورد في هذه الحواشي مرارا ولا يخفى على من تصفح كلمات مولانا صدرا الشيرازي واطلع عليها ما ذكرناه وهذا كله لغاية وضوحه غني عن البيان والذي لم يهتد الى هذا الظاهر المكشوف الجلي نصب نفسه علما لدفع ايرادات المحقق طاب ثراه على السيد الداماد قدس سره وانتصب للاعتراض على المحقق كانه تمنى ذلك في شبابه او يموه ذلك على امثاله من اصحابه فقال في رسالته المعمولة لذلك تعريضا بالمحقق واعتراضا عليه ومن الغريب انه نسب القول بالزمان الموهوم والحدوث الزماني الى المتكلمين ومحصلوهم لم يقولوا به كما صرح بذلك والده العلامة وهو قد نقله في اوائل حاشيته الطويلة وذكر ذلك المعترض هذا التعريض ايض في موضع اخر من رسالته عند الجواب عن الايراد على ثاني الوجوه الستة للسيد المذكور كما حكيناه عنها هناك وبعد ذلك كرره مرة اخرى وكرة بعد اولى حيث قال ذلك المتكلف للاعتراض في تلك الرسالة القول بالحدوث غير محتاج الى القول بالزمان الموهوم كما هو الظ من الطوسي ايض ولذا قال الفاضل المدقق والنحرير المحقق اقا حسين

الخوانساری ان الزمان الموهوم الذی اثبته الاشاعرة قبل وجود العالم غیر صحیح عند
المحصلین من المتکلمین ومنهم الطوسی کما یظهر من تصفح کلامهم وانت بما فیه من
ایماء لطیف الی القول بالزمان الموهوم مما لا محصل له عند التحقیق وهو الحق
الذی لا مریة فیه لما عرفت انه عند التحصیل یؤل الی مجرد اسم من دون ثبوت
المسمی خبیر فایاک والقول به انتهی کلام المنتصب للاعتراض وهو حقیق بالاعراض لما تبین
للناس ضعفه لولا الاغماض ومن الغریب انه اعتقد ان والد المحقق ینکر الزمان الموهوم
مع انه ممن یصر علی الانتصار له ویکر علی ما یتق فیه کما یشهد له صحف و تالیفاته ویفصح
عن ذلک حواشیه وتعلیقاته ولا یتوهم خلافه الا الذاهل عن کتبه الجاهل بافاداته
والغافل عن مشاجراته مع من عاصره منهم ومناظراته فان احداث القول بالحدوث
الدهری وشیوعه بین المنتسبین الی محترعه کاد ان یاتی علی القول بالحدوث الزمانی
ویطمس علی الزمان الموهوم بمرور الدهور فصدع المحقق المدقق المذکور بهدم
ذلک البنیان وشید ارکان ذلک الزمان ولم یال جهدا فی الایضاح والتبیان
وولده المحقق طاب ثراه وجماعة من تلامذته ومعاصریه ومن بعدهم من المحققین
اقتفوا ذلک الاثر لما تبین بذلک لهم صحة هذا النظر فتجدد به مراسمه وانکشف
بذلک معالمه بحیث لا یشتبه علی ذی عینین قال العالم الربانی مولانا محمد طاهر
القمی افاض الله علی تربته سجال رحماته فی کتابه المسمی حکمة العارفین القول
بالحدوث الدهری قول محدث احدثه بعض انصار الفلاسفة من الفضلاء المتاخرین
وهو اعتقاد بین السخافة کما لا یخفی علی من تدبر وتفکر ممن لم یمرض نفسه بالشبهات
فان العقل یحکم بالبدیهة بالامتداد بین الخالق الجاعل وبین العالم المخلوق المجعول
بحیث لو کان قبل وجود هذا العالم جسم متحرک لکان یتقدر ذلک الامتداد ویتمیز

فیصیر اوقاتا معینة کالنهار والاسبوع والشهر والسنة وغیرها انتهی
موضع الحاجة من مرامه زید فی اکرامه ومنه یظهر ان الحدوث الدهری یخالف
ما ذهب الیه المتکلمون قبل هذا الاختراع وانهم یثبتون الامتداد المذکور علی ان
اتفاقهم علی تجویز الزمان الموهوم کما صرح به الفاضل القزوینی فی حواشیه
علی شرح العدة وصرح شارحها بان القول بالامتداد الغیر المتناهی من ضروریات
دین الاسلام وقال الفاضل المحقق والنحریر المدقق آقا حسین الخوانساری خلدت
افاداته فیما علقه علی الحواشی الجلالیة الاجماع الذی یدعونه لیس علی مجرد انه
لا شخص موجودا قدیما غیر الواجب بل علی ان جمیع ما سوی الله بقضها وقضیضها
منفک عن ذاته تعالی بحیث یتوهم بینه وبین ای شیء فرض زمان ممتد غیر متناه
وانت بما فیه من الایماء اللطیف الی ان المراد بما سوی الله تعالی انما هو الموجودات
دون الاعتباریات کهذا الزمان والی کونه واقعیا لا تقدیریا فرضیا لعدم تحقق
الانفکاک الواقعی بدون ذلک والی ان الحدوث الدهری ونفی اعتبار الامتداد
راسا خلاف الاجماع خبیر فایاک ان تعرج علیه وتظن ان نسبة القول بالحدوث
الزمانی الی المتکلمین یشتمل علی الغرابة فانه یفصح عن قصر باع قائله ویفضح عن حال
جاهله الا تری الی السید الداماد کیف نسبه الی المتکلمین بما لا یعنیهم
المسمین بالمتکلمین وفسرهم بالاشاعرة والمعتزلة فتخصیصه بالاشاعرة فی هذا
الکلام وغیره مما لا وجه له کتخصیصه بالمعتزلة فی تعلیقات ابن سینا اذ یقول
ان فرضنا مبدأ لخلق العالم علی ما یقوله المعتزلة لزم منه محال فانهم یفرضون
شیئا قبله وقال المفروض انه یصح ان یکون قبل وجود الزمان معنی متوهم
کانه متقدم ثم لا یکون زمانا فهذا هو معنی وهمی فی الحقیقة الی غیر ذلک من کلامه نعم

الغرابة كل الغرابة فان القول بالحدوث الدهري قول منصور مشهور في السلف كما صدر من المتصدي لما ليس له واغرب من ذلك الاقتصاد في بيان هذا الايماء على ما ذكره الدواني في نور الهداية من ان العالم في مرتبة ذاته تعالى الذي هو عين خارجي معدوم صرف فيلزم كون وجوده بتمام اجزائه مسبوقا بالعدم الخارجي ولا معنى للحادث الدهري الا ما يكون وجوده مسبوقا بهذا العدم فانه لا يعطي الا التعبير بهذا اللفظ مع ان معناه لا يرتبط بمدعاه كما اعترف به المتصدي لتكلف ما ليس له حيث قال على افادته هذه يكون وجوده متصلا بوجوده كما يقتضيه تقدمه عليه تقدما ذاتيا وهذا غير مفيد فان مجرد كونه في مرتبة الذات معدوما خارجيا بدون الانفصال بينهما لا يناسب طريقة الملة هذا كلام ذلك المتكلف المنصف وفيه من الغرابة ما لا يخفى على الرجل البصير ولكنه ليس مثل ذلك من امثاله بغريب وما ذلك من رهطه ببعيد هذا واما القطع بان ذلك الزمان غير صحيح عند المحقق الطوسي فليس في محله لما علمت من الاجماع والضرورة الدينية فانه يلزم من ادعاء ذلك دعوى قول ذلك المحقق به وكيف يأتي الاجماع مع مخالفة مثله بل كيف يقول مثله بما يخالف الاجماع والضرورة كما نبه عليه في مصارع المصارع وقال اذا اعترف بان العالم لا قبل له فقد قال بالقدم فانه لا معنى للقدم الا هذا فانه صريح في ان نفي ما يتقدم على العالم قول بالقدم الذي يخالف اجماع المليين ولا يصادم ذلك اعتبار العدم الصريح تبعا للمتكلمين لدفع شبهة قدم الزمان على ما يشعر به تقرير الشارح كما ستطلع عليه انشاء الله وذكر ايضا في المصارع ان المتكلمين زادوا قسما اخر سموه بالتقدم الرتبي وقالوا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وهو ليس بزماني لان الزمان لو وقع في زمان لتسلسل وقيل فيه ليس من شرط

التقدم الزماني ان يكون بزمان غير المتقدم والمتاخر بل اعم منه حتى يتناول ما يكون الزمان فيه نفس المتقدم والمتاخر قال المتكلمون العدم السابق على الحادث الموجود الذي هو المعلول الاول ليس بنفس الزمان ولا واقعا فيه فهو متقدم بالرتبة و اجيبوا بانه واقع في زمان مقدر والا لا امكن اجتماعه مع الوجود الحادث المفروض انتهى وفيه اشارة ايضا الى ان نفي الزمان المقدر الموهوم مما لا محصل له عند التحقيق وهو الحق الذي لا مرية فيه وفي تلخيص المحصل رد على صاحب المحصل قوله ان الزمان يستحيل ان يكون مقدارا المطلق الوجود لانه في نفسه ان كان متغيرا استحال انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير بان قال المتكلمون حيث قالوا القديم موجود في ازمنة مقدرة لا نهاية لها فقد حكموا بصحة انطباق الثابت على المتغير ولم تقتض ذلك محالا وفيه ايضا ايماء الى الاقتصار لكون الزمان امرا واقعيا مقدرا او موهوما والارتضاء بكونه مقدار الوجود كما ذهب اليه ابو البركات والزام على صاحب المحصل وغيره من المتكلمين ذلك اذ لو لم يعتبر كونه واقعيا لم يكن للانطباق معنى كما ان الاحتراز عن اجتماع العدم مع الوجود الحادث المفروض لا يتأتى بدون واقعيته وتحققه في نفس الامر وفيه ايضا ايماء لطيف الى انحصار تصحيح الحدوث الانفكاكي عند التحقيق في ذلك مثلنا فان قلت انه قد قال اخص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله وظ انه مبني على ما اثبته المتكلمون قسما سادسا من التقدم الذي يسمى تقدما ذاتيا او تقدما رتبيا كما يشعر به اختيار ذلك في مبحث الامور العامة ومعه ينتفي الوقت الزمان قبل حدوث العالم فلا يكون قائلا بالزمان الموهوم قبل ايجاد العالم قلنا هذا كلام ظاهري ولا يذهب على المتامل فساده فانه اجاب في التجريد عن الشبه

الدهر والزمان في اللغة مترادفان وقيل الدهر طائفة من الزمان غير محدود والزمان مرور الليالي والايام وقالت الحكماء الدهر هو الآن الدائم الذي هو امتداد الحضرة الالهية وهو باطن الزمان وبه يتحد الازل والابد والزمان مقدار حركة فلك الاطلس وقالت المتكلمون الزمان عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم كما يقال آتيك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم فاذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الابهام كذا في الروضة الرابعة من نهاية الحكمين

الواردة على الحدوث بقوله واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله والمختار من يرجح احد مقدوريه لا لمرجح عند بعضهم والمادة منتفية والقبلية لا تستدعي زمانا اذ المراد ان انفكاك العالم عن موجده الحق سبحانه وتقدم عدم اول الحوادث عليه لا يستلزم زمانا ولا يلزم ان يكون زمانيا بناء على ما اختاره في الامور العامة وعلى تقدير ان يكون ذلك التقدم بالزمان فلا اعتبار ايضا اذ لا وجود للزمان قبله حتى ينافي الحدوث ولا تمايز بين اجزائه حتى يتاتى طلب المخصص وانما يختص الحدوث بجزء من الزمان الانتزاعي وهو الجزء الذي صادف الحدوث وبسبب احداث العالم فيه تحدد وصار وقتا محدودا وتلك المصادفة هي المصححة لذلك الانتزاع وليس قبل ذلك وقت محدود اذ لا منشا لانتزاع الاوقات وان صح انتزاع الزمان لوجود منشا انتزاعه ولا حجر من تحقق منشا انتزاع نفس الزمان وانتفاء منشا انتزاع اجزائه بما هي كك والحاصل ان الوقت جزء الزمان وقد يستعمل في الحادث الذي جعله الموقت وقتا كطلوع الشمس وحلولها وتحويلها وربما يطلق على ما يساوق الزمان فان اريد به المشهور فالمعنى ان الجزء الذي وقع احداث اول المخلوقات فيه وتحدد بذلك وتعين به مختص بالحدوث بدون توقف على مخصص ومن غير افتقار الى مرجح لانتفاء التخصيص والترجيح لعدم ما يتعلق به ذلك ولهذا اعتبر بالاختصاص دون التخصيص وعدل عن التعبير بالزمان الى الوقت فان الزمان بعد الايجاد يتحدد اجزاؤه المسماة اوقاتا بمصادفة الحوادث المذكورة ويتمايز اليوم عن الامس وهذا الشهر عما قبله وهذه السنة عن غيرها بخلاف ما قبل الايجاد اذ لا يوجد ح ما يصح انتزاع الاجزاء بحسب الواقع ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمحض التعمل بمجرد التوهم وطلب الترجيح فيها لوقوع الاثر من الاحكام الوهمية

قال الفاضل القوشجي في حاشيته منه على هذا المقام ولا شبهة في ان احداث الوجود الاخير قبله بقاء بحيث هو هذا مثل امتداد الزمان من يكون له اجزاء متباينة تمنع الاجتماع فيها سواء كان موجودا او موهوما بمعنى انه لا يكون له وجود خارجي لا بمعنى انه مما يخترعه الوهم فنقول ان العقول لم تخص وجود العالم المقتضي لحدوث الوقت ايضا بما يختص من اجزاء الامتداد السابق الذي انتهى مع حدوث الوقت اذ لم يثبت وكونه وهميا بالمعنى المذكور لا ينافي طلب المخصص فيما بين اجزائه كما لا يخفى فلماذا لم يحكم بل لو نقول لم اختص وجود العالم مع وقته بالحين الذي من وجوده الى الآن عشرة آلاف سنة ولم يوجد بحيث يكون فيما بينها اقل من ذلك او اكثر انتهى

في الامور العرضية الصرفة وانها غير مقبولة آه كما قرره الفاضل القوشجي وكذا الحال لو فسر الوقت بالحادث المميز للاجزاء بعضها عن بعض اذ لا وجود للوقت لشيء من المعنيين قبل الايجاد وانما يتحقق بعد وجود العالم وظ انه لا يقتضي ذلك ان لا يكون الزمان امرا نفس امري وقع العدم فيه على ما التزمه المحقق طاب ثراه وجوز نوع اختلاف فيه بوجه ما وقد عرفت انه لا منافاة بين انتزاعية الاجزاء من حيث هي اجزاء متمايزة وبين تحقق ما من شانه ان تنتزع هي منه في نفس الامر اذا وجد ما به يصير منشا لذلك فهذا الكلام من الطوسي قدس سره لا يستلزم انكار الزمان قبل العالم كما توهم على هذين الوجهين وهو ظ كما لا يقتضي عدم تجويز الحدوث الزماني آه على تقدير تفسير الوقت بالزمان ايض لان المتبادر من نفي الوقت سلب الوجود الخارجي كما اعترف بنظيره والزمان المنطبق على الحركة التوسطية ايض معدوم قبل العالم لان الآن السيال غير موجود ح وهذه الحركة منتفية قبل الايجاد على القول بالحدوث فالمعنى انه لا يوجد في الخارج زمان لشيء من مغايره قبله ويوجد بعده ما يطابق الحركة بمعنى التوسط واليه يرشد قوله وحدوث العالم يستلزم حدوثه ضرورة ان ما بازاء الحركة القطعية لا يوصف بالحدوث اللهم الا ان يحمل على حدوث الارتسام وما يجري مجراه وكذلك لو حمل على نفي الزمان مطلقا موجودا او موهوما فان لظان ان المراد ان الحدوث الانفكاكي لا يتوقف على اثبات الزمان قبل الاحداث وكما يتصحح بالعدم الزماني كذلك يصح بالعدم الصريح المنسلخ عن الزمان الاترى الى قوله قدس سره والقبلية لا تستدعي زمانا فانه ينادي بذلك لان عدم الاستدعاء لا ينافي القول به ولهذا قرر الشارح الجديد هذا الجواب بعد التسليم حيث ذكرنا لا نسلم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما

بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولئن سلم فتلك القبلية لا تستدعي زمانا فان
اجزاء الزمان تتقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقد مر
تحقيقه في مبحث السبق واقسامه هذا كلامه وكيف كان فلا شك انه لا يتعين حمله
على القطع بانتفاء الزمان باي وجه اعتبر حتى الزمان الانتزاعي المبحوث عنه لاحتماله
ما ذكر من الوجوه احتمالا ظاهرا فلا يصح اسناد انكاره اليه بمجرد هذا الكلام في مقام
الجواب فانه لا يتوقف على ذلك القطع على ما ادريت لانه كما لا يتوجه سؤال الخصم
على تقدير نفيه كذلك لا يرد على القول به على ما فصلنا وكما لا يتوقف الحدوث على
اثباته كذلك لا يحتاج الى نفيه فيجوز تجويزه من باب التنزل والاستظهار اذ من
الواضح المكشوف ان نفي الحاجة الى الزمان ليس نفيا له فانه لا يمنع من التنزل عن
عدم الاحتياج الى التمسك بالزمان كما صرح به في قواعد العقائد حيث قال
اجاب المتكلمون بان التقدم الذي لا يمكن اجتماع المتقدم والمتاخر معا لا يجب
ان يكون بحسب زمان مباين لهما فان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض لا يكون
بزمان اخر وهذا التقدم مثله ثم ان كان ولا بد فيكفي فيه تقدير زمان ولا يحتاج
فيه الى وجوده المغاير للممكنات الحادثة هذا كلامه قدس سره فتوهم انه غير صحيح عنده
غير صحيح وربما ظهر منه القول بتوقف انفكاك العالم عن وجوده وارتباطه بالعلة
القديمة عليه كما سبق وان لم يتوقف عليه القول بالحدوث باعتبار التقدم بالذات
وعدم قصره على اجزاء الزمان خلافا لمن احال تقدم عدم الزمان عليه زعما منه انه
لا يكون بدون زمان على انه مما نشأ حسما لمادة اشتباه الخصوم ولا حجر في اتصاف
عدم العالم بالتقدم بالذات بالقياس الى وجوده ويوصف بالسبق الزماني
بالنظر الى الانفكاك عن الجاعل فافهم ولا يخفى ان اسناد القول بالحدوث الزماني

المبتنى على الامتداد المنتزع قبل ايجاد العالم الى المتكلمين امر مشهور بين المصنفين
وكذا القول بان الزمان امر موهوم وقد حكينا في مرآة الازمان عن صاحب تنقيح
المرام اطباق المحققين من المتكلمين عليه وسمعت دعوى اجماع المليين من متكلمي
الاسلاميين وغيرهم على ذلك كادعاء الضرورة الدينية سيما على مذهب الامامية
فيه وقال في كحل الجواهر وليعلم ان الحدوث الزماني للعالم انما يدل على نفي الايجاب
اذا كان امرا موهوما منتزعا من بقاء موجود سرمدي هو الواجب جل شانه ولا
يكون من جملة العالم كما هو راي محققي المتكلمين واما على تقدير ان يكون موجودا
مقدارا للحركة العارضة لجسم كما ذهب اليه الفلاسفة ومن تبعهم فيرجع الى
الحدوث الدهري ولا يدل على نفي الايجاب اصلا فان غاية ما ثبت بالحدوث الدهري
انفكاك الواجب عن وجود العالم واجتماعه مع عدمه الصريح الساذج وذلك
لا ينافي الايجاب الخاص الى اخر كلامه وقد قال الفاضل الشيخ جعفر القاضي
باصبهان في بعض مؤلفاته ان الزمان ليس موجودا خارجيا باتفاق الحكماء و
المتكلمين وانه مما ينتزعه العقل اما عند الحكماء فهو مقدار حركة الفلك فينتزع
منها واما عند المتكلمين فمن بقاء ذاته تعالى ثم قال لا دليل على ما ذهب اليه
الحكماء بل البرهان قائم على خلافه وفي بحار الانوار والفرائد نسب ذلك اليهم
كما نقلناه وفي البحار ايضا كثير من المحققين اثبتوا له سبحانه زمانا وقالوا انه موهوم
انتزاعي نفس امري ينتزع من بقائه سبحانه الى غير ذلك مما يشهد بذلك نعم يظهر من
تصفح كلامهم ما ادريناك من ان المحققين لم يلتزموا الزمان مبالغة في افحام
المعاندين وانما استندوا اليه تنزلا واستظهارا اقتفاء لما هو الحق واليقين
ومن غفل عن ذلك ونظر الى ما يبتنى على الحدوث الذاتي الذي اعتبروه حسب ان

ذلك نافٍ للزمان ولا يشتبه على المتأمل ما بيناه فلا تكونن من الغافلين
تنبيه يصغى به تمويه من الواضح المستبين والمشتهر عن المحققين من افاضل
المتكلمين تصحيح الحدوث الانفكاكي للعالم وتخلفه الحقيقي عن بارئه الحق تعالى شأنه
بتجويز سبق العدم المعرى عن الزمان وهو المعنى بالعدم الصريح الساذج والمراد
بالليس الصرف البات وفي المحاكمات تقييد العدم بالصريح احتراز عن عدم الحادث
المسبوق بالمادة عدمًا زمانيًا قال المحقق الطوسي قدس سره السبق ومقابلاه
اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة او بالشرف او بالذات وقال
الشارح الجديد في ذيله اثبت المتكلمون قسمًا اخر من السبق مغايرًا للوجوه
الخمسة المتقدمة وجوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدمًا يستحيل معه
اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان وقال الكراجكي
ليس من شرط التقدم والتأخر في الوجود ان يكون ذلك في زمان لان الزمان نفسه
قد تقدم بعضه على بعض ولا يقال ان ذلك مقتض لزمان اخر وقال شيخنا المفيد
في كتاب المقالات الوقت ما جعله الموقت وقتا للشيء وليس بحادث مخصوص و
الزمان اسم يقع على حركات الفلك فلذلك لم يكن الفعل محتاجا في وجوده الى وقت
وزمان والعلامة الحلي طاب ثراه في مناهج اليقين قال المتكلمون اثبتوا قسمًا
سادسًا وهو تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض قالوا اذا عقلتم وجود هذا
التقدم الخاص من غير زمان تغاير المتقدم والمتأخر في بعض الاشياء لم يمكنكم
المنع من لحوقه للبواقي لذواتها من غير زمان وفي المواقف ان الزمان عارض
لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها بواسطتها اذ ليس كل تقدم لتقدم ولا تسلسل
فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات وقال الرازي في الاربعين انا نثبت

نوعًا اخر من التقدم لانا نعلم ببديهة العقل ان الامس مقدم على اليوم وليس ذلك
بالعلية لا بالذات ولا بالطبع ولا بالشرف ولا بالمكان ولا يمكن ان يكون ذلك
التقدم بالزمان والا لزم ان يكون الزمان حاصلا في زمان اخر ثم قال فثبت ان
تقدم الامس على اليوم تقدم خارج عن الاقسام فلم لا يجوز ان يكون تقدم عدم
العالم على وجوده وتقدم وجود الله تعالى على وجود العالم يكون على هذا الوجه
انتهى وبالجملة القول بالعدم الصريح الغير الزماني قبل ايجاد العالم قول مشهور
منصور في السلف والخلف ونسبه في بحار الانوار الى السيد المرتضى ره
وغيره وقال الظاهر من كلام اكثر القدماء ذلك والشيخ المفيد في كتاب المقالات
اسنده الى ساير الموحدين فمنهم من اعتبر هذا القسم من السبق نوعًا اخر وسماه
التقدم بالذات كما سمعت ومنهم من ارجعه الى التقدم الرتبي وقال في شرح
المواقف الا ترى انه اذا ابتدى من الماضي كان الامس مقدمًا واذا ابتدى من
المستقبل كان مؤخرًا وهو مبني على ان معنى السبق الرتبي كون السابق اقرب من
المسبوق الى ما فرض مبدأ واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود او
لا يجامعه فذلك امر خارج عن مفهومه ويجوز ان يكون عرضًا مفارقًا على ما
ذكره القوشجي ثم انه قد يخص ذلك بالزمان واجزائه لان السابق في اجزاء
الزمان لا يحتاج الى عروض زمان اخر بخلاف ما عداها وح فعدم الزمان المتقدم
على الزمان لا بد وان يكون كذلك باعتبار عروض زمان لانه ليس بزمان لكن
لا يلزم ان يكون ذلك زمانا موجودًا وقد يعتبر ذلك في عدم الزمان ايضًا
فان مناط عدم الاجتماع انما هو كون الشيء متقضيا غير قار الذات وكما
لا يجتمع ما هو جزء له مع جزء اخر منه كذلك لا يجتمع ما هو طرف له لذلك الا

الغير القار الذات معه فى الوجود بل هو اولى فان كون شئ ما طرفا ونهاية لهذا
الامر المنقضى مصحح لعدم الاجتماع ايض والعدم المذكور كذلك فانه عبارة عن انتهاء
الزمان فهو طرفه كما فى سائر الاطراف فان النقطة نهاية للخط وعدم له كالخط
للسطح وكذا السطح نهاية للجسم وعدم له الا ان هذه الاطراف مجامعة
لذوى الاطراف فى الوجود بوجه لكونها امور قارة بخلاف طرف الزمان فانه
غير مجامع معه فى الوجود لكونه غير قار فيصح السبق بالذات فى العدم ايض وبه
يتصحح ما جوزه المتكلمون من تجرد العدم السابق على العالم عن الزمان وتكون
العالم حادثا ذاتيا بمعنى التخلف عن الله تعالى لسبق العدم الصريح المنسلخ
عن الزمان فلابد لمن اخترع اصطلاح الحدوث الدهرى ومتبعيه من بيان
الفرق بين المعنيين والا كان اختراعه لغوا والنزاع فيه نزاعا لفظيا لا يعود
الى طائل فلا يليق بعاقل فضلا عن فاضل وصاحب القبسات قد تصدى للتفرقة
بينه وبين الحدوث الزمانى بالاختلاف فى المفهوم وان تلازما فى التحقق
بحسب الوجود وسكت عن هذا الفرق ومشى على اثره المتكلمون لما لا يعنيهم
من تعسفاته كانهم لم يميزوا بين الامرين وساقوا الكلام على نحو اتحاد المعنيين
مع ان المصنف باختراعه يزعم ان بينهما بون المشرقين وان شئت التفصيل
فاستمع لما يتلى عليك وان اشتمل على شئ من التطويل فنقول قد فسر الحدوث
الدهرى بمسبوقية الوجود بالعدم الصريح المحض المقابل لحصول الوجود بالفعل
فى متن الواقع مسبوقية انسلاخية انفكاكية غير زمانية ولا سيالة متقدرة
ولا متكممة وهذا بظاهره يطابق مذاهب المتكلمين ويوافق اعتبار المحققين
من سبق العدم حقيقة ويشهد لذلك انه قال العدم الصريح قبل الوجود قبلية

غير متكممة وقطع لسبق العدم على الوجود الحادث من بعد وعلى هذا الاحاجة الى
تجشم مؤنة اقتناصه مما كرره فى الشفاء والنجاة والاشارات وارتكاب العناية
لاستفادته مما ذكره ارسطو فى ميامر اثولوجيا او افاده الفارابى وابن سينا
فى التعليقات كما اتفق ذلك لصاحب القبسات والتقديسات مع ان ما فى كلام
شركائه العظام قاصر عن افادة هذا المرام وكيف يلزم من تاييس الشئ بعد ليس مطلق
ومن كونه محدثا فى جميع الزمان والدهر ومن كون نفس الكل فى حيز الدهر وامثال ذلك
ما هو المقصود فى المقام وقد رد ذلك عليه الصدر المحقق الشيرازى فى الاسفار
حيث قال الكل ممكن ايس بعد ليس فهذه المسبوقية هى الحدوث الذاتى وليست
قسما اخر كما ظنه بعض الاعلام بل مرجعه الى التقدم بالطبع انتهى ما افاد وظ
ان المراد ببعض الاعلام هو السيد الداماد فانه المعتاد فى مؤلفات ذلك المحقق
ولا يذهب عليك انه لا ثمرة فى النزاع مع المتكلمين فى الاصطلاح والتسمية
كما يشعر به قوله فالحدوث بحسب سبق العدم الصريح احق الاسماء واجدرها
الحدوث الدهرى فانه بعد ما وافقهم على سبق العدم الصريح الغير الزمانى
على وجود الزمان وغيره من اجزاء العالم فلا خلاف له معهم فى المعنى لان ما ذكره
بعد حذف غير المانوسة من اللغات الغريبة المترادفة واسقاط ما تكرر من
العبارات الغير المتعارفة يتحد مع ما حققوه ولا يباين ما بينوه وليس الدهر الا
مرتبة من مراتب نفس الامر كما اعترف به فانه قال للحصول فى نفس الامر اوعية
ثلثه فوعاء الوجود المتقدر او العدم المتقدر زمان ووعاء الوجود المسبوق
بالعدم الغير الزمانى للثابتات بما هى ثابتات وهو حاق متن الواقع دهر فلا
يفيد اعتباره فى مصطلحات القوم فيما قصده الا التهويل بما لا طائل تحته

على ما هو ديدنه اللهم الا ان يكون الغرض ان هذا الاعتبار لا يختص بالمتكلمين
بل الحكماء يشاركونهم في ذلك ليتفرع عليه اسنادا القول بالحدوث الانفكاكي
اليهم ويتضح بذلك ما تشابه من كلامهم وهو كما ترى ثم انه ربما لاح من بعض افاداته
قدس سره انتفاء اتصاف العدم بالسبق كما اشار اليه المحقق المورد طاب ثراه
على ما سمعت وقد صرح بوقوع وجود المجعولات في حيز العدم على القول بالحدوث
وقطع بعدم امتياز حد وجودها عن حد عدمها لانتفاء التقدم والتاخر في الحد
لعدم الامتداد فيه وقال العدم عبارة عن الليسية والانتفاء لا شيء يعبر عنه
بالانتفاء وقد منع كون العدم معروضا للتقدم او التاخر لانه نفي محض وعدم صرف
وما لا ثبوت له بوجه ما كيف يعرض له التقدم والتاخر كذا في المواقف كيف
وقد حكم بان مضايف تاخر وجود العالم تقدم وجود الباري عز سلطانه ولوجاء
سبق العدم لضايفه مع انه قال مضايف التاخر الدهري لوجود العالم انما هو
التقدم السرمدي كما ان مضايف التقدم بالعليه هو التاخر بالمعلولية ونص
على انحصار الموصوف بالتقدم السرمدي فيه تعالى بناء على ان السبق يجب
وجوب الوجود في متن الواقع لا في المرتبة العقلية ونفى المعية بينه سبحانه
وبين عدم العالم وقال لا يوصف بالتاخر الدهري الا ذات كل ممكن ذاتي ولا
بالتقدم السرمدي الا القيوم بالذات جل ذكره الا ترى انه ينكر على الرازي وغيره
من المتكلمين اعتبار تقدم الامس نوعا على حدة ويرجعه الى التقدم الزماني فان
مبنى اتصاف العدم الصريح بالسبق ذلك الاعتبار وعلى هذا فلعل الفارق بين
ما اختاره هذا السيد الفاضل وبين ما ينسب الى القوم بعد اشتراكهما في
تاخر العالم عن الحق سبحانه وتعالى تاخرا انفكاكيا انسلاخيا وتخلفه عنه جل سلطانه

تخلفا

تخلفا صريحا غير متكمم ولا متقدر ان ما اعتبروه يوصف به عدم العالم الازلي
ووجود الواجب السرمدي ويضايفهما تاخر وجود العالم الحادث من بعد بخلاف
هذا الاعتبار فان سبق العدم ح بمعنى اخر لا تضايف بينه وبين وجود العالم
ولا معية بينه وبين وجود الواجب عز وجل ويشكل بانه لا يعقل ح للسبق معنى
محصل اللهم الا بضرب من الاعتبار ونوع من التجوز على ما يشعر به تصريحات
المنتسبين اليه قال في الشوارق معنى كون وجود العالم مسبوقا بالعدم هو
انتهاء زمان وجوده الى عدم هو انتهاؤه وطرفه لا انه بعده قال ونظير ذلك انتهاء
الابعاد القارة الجسمية الى ما ليس فوقه ووراءه خلاء ولا ملاء وذلك انه
ليس هناك فوق ووراء ليمكن ان يكون خاليا او مملوا الا ان هناك فوقا ووراء
لكنه ليس بمملو ولا خال والا لزم ارتفاع المتقابلين ولهذا قيل ان للزمان اسوة
حسنة بالمكان هذا كلامه ولا يذهب على المتامل ان مرجعه الى ما حكاه المحقق
المورد عن بعض معاصريه من تناهي الزمان بدون انفصال بينه وبين الله العالم
ومن غير انفكاك له عنه تعالى لانتفاء سبق العدم حقيقة ويتوجه اليه ما اورد
عليه من انه يستلزم اما قدم العالم او حدوث موجده تعالى شانه عما يقولون
لاستلزام تناهي الزمان مع عدم انفصاله عن موجده لذلك والا لكان سبق
العدم حقيقيا محوجا الى القول بالزمان الالهي الانتزاعي هذا مع ظهور الفرق
بين الزمان والمكان فان تناهي الاحياز لا يتوقف على فوقية حيز اخر ووراءها
بخلاف تناهي الازمنة وحدوث الزمان فانه لا يتصور بدون قبلية كما
يحكم به الوجدان لانه ملزوم التناهي ولهذا قال في مصارع المصارع اذا اعترف
بان العالم لا قبل له فقد قال بالقدم فانه لا معنى للقدم الا هذا الاستلزامه عدم

تناهيه فلا ينافي نفي سبق العدم من المذاهب مذاهب المليين كما لا يتاتى
ذلك ممن فسر الحدوث بالمسبوقية بالعدم وحمله على السبق على ذات الحادث
المتاخر دون وجوده كما ينظر اليه بعض العبارات مع انه لا يلايم التصريح بمسبوقية
الوجود ونحوها موضع نظر وكذا لا ينفع القول بان نفي السبق واللحوق بين
عدم العالم ووجوده من حيث انه في الدهر بحسب حاق الواقع لا ينافي التسابق
بينهما من وجه اخر كنفي تسابق اجزاء الزمان الملاحظة من جهة انها في وعاء الدهر
ونفي تتابع الحوادث الزمانية من جهة اخرى الا ترى انه ذكر ان كل حادث زماني من حيث
اختصاصه بزمان بعد زمان عدمه المستمر في امتداد الزمان بعدية زمانية يكون
حادثا دهريا من حيث حصول الوجود بالفعل بعد ليس مطلق في مرتبة نفس
الذات بعدية ذاتية وذلك لان التزام سبق العدم كيف كان يوجب عدم
افتراقه عن طريقة المتكلمين واليه ينظر كلام بعض اجلة السادة في مؤلفه
المسمى بالعقائد فانه بعد ما فسر الحدوث الذاتي بمسبوقية الوجود بالعدم
باعتبار مرتبة نفس المهية من حيث هي هي الذي لا ينافيه الوجود قال
الحدوث الدهري هو مسبوقية الوجود بالعدم الصريح الواقعي في متن الدهر
في حاق الواقع لا بالعدم الغير الواقعي الاعتباري ولا باعتبار العدم المقارن
لزمان سابق على زمان الوجود لان المسبوقية بالعدم المسمى بالحدوث الزماني
بالمعنى الاعم عند سائر المتكلمين وجمهور اهل العرف اما ان يكون مسبوقية بالعدم
الصريح الواقعي سواء كان واقعا في امتداد الزمان او لا واما ان يكون مسبوقية
بالعدم الزماني الواقع في امتداد الزمان مقارنا لجزء منه دون جزء فالاول هو
الحدوث الدهري والثاني هو الحدوث الزماني بالمعنى الاخص وفي كل الحوادث

افراد

ان الحدوث لا يعقل الا بسبق امر على الحادث فان اعتبر سبق العلة عليه فهو
الحدوث الذاتي وان اعتبر سبق عدمه عليه فهو الحدوث الزماني هذا هو
المشهور ولكن بعضهم اخرج من الامر الثاني مفهومين وثلث القسمة بان
المسبوق بالعدم اما مسبوق بالعدم الصرف والليس الساذج وهو الحدوث
الدهري او باستمرار العدم وهو الحدوث الزماني ومن هنا يظهر ما في دعوى
ان توصيف العدم بالسبق مماشاة مع خصومه التابعين للمتكلمين وكانه رجوع
الى مقتضى القريحة فان الغريزة السليمة والطبيعة المستقيمة قاطعة بذلك
السبق واللحوق وان تفوه صاحبها بخلافه ولذلك عكف عليه الناظرون ولم يابى عنه
الا القاصرون كما ان الفهم المستقيم لا يابى عن تقدد ذلك العدم السابق
المستمر وتماديه ولا ينقبض عن ازليته وعدم تناهيه وقد صدر الاعتراف
بذلك عن غير واحد من منكريه كما اشرنا اليه في مواضعه ونبهنا عليه في مواضعه
ولا يذهب عن ذي مسكة من العقل والانصاف اذا اجتنب ما يؤدي اليه
الاعتساف ان شيئا من ذلك ليس من اغلاط الافهام الوهمانية ولا من شبهات
الاوهام الظلمانية على ما يزعمه من شارك الفلاسفة اليونانية اذ المائز بين
ما هو من هذا القبيل وبين القطعيات العقلانية والحاجز بين الواردات الربانية
والوساوس الشيطانية من الضروريات الوجدانية على ما هو مقتضى
الالطاف الرحمانية وقال بعض ارباب المعقول الفرق بين الموهومات وبين
الاحكام القطعية التي يتصرف فيها الوهم على حكم طاعة العقل بديهي ولولا
ذلك لكان للسوفسطائي ان يعارض ما ادركه اولوا الالباب الصحيحة بالانظار
الصحيحة بانه من وساوس الوهم والشيطان فيرتفع النقد والامان نعم لا عبرة بحكم

الوهم اذا عارضه البرهان بخلاف ما اذا ساعد عليه الدليل وقادا اليه
الحجة والتبيان فلا وقع للاقتصار على مجرد دعوى ذلك بدون شاهد ولا بيان
اذ قد ظهر لك حال الوجوه الستة المخترعة لهذا السيد الفاضل وكذا ما اشار
اليها بعض المحشين من فضلاء جيلان مما ينسب الى ذلك السيد ايضا واما ما منها
الذى لفقه بعض الاخلاء من اجلاء المعاصرين من اصول الفلاسفة وقواعد
المتكلمين فلا ثمرة له عند غير المقلدين من المحصلين قال واما الوقت الموهوم
المنتزع من بقائه كما يتبادر الى اوهام الناس من انه لا يمكن ان يكون الشئ
باقيا بدون مدة لان الوقت فلان نظر من توابع الحركة والتغير واذا كان الذات عين
التحقق بدون قوة وتغير فانتزاع الوقت من بقائه ان كان واقعيا فلا بد له
من مطابق ومطابقه لا يمكن ان يكون بقاء الذات اذ بقاؤه ليس استمرار
الوجود له مع ان الاتصاف بالدوام والتحقق يقتضى ان يكون لتحققه وقت
حتى يصح اتصافه بالدوام والاستمرار فلا يصح ان يكون الوقت تابعا للاستمرار
وايضا ننقل الكلام الى مطابق الاستمرار ولا يجوز ان يكون الذات لان الاستمرار
الذى يصح ان يكون منشأ الانتزاع كم تدريجى لا يمكن ان يجتمع اجزاؤه الواقعيان
لا يمكن ان ينتزع من الذات البسيط الخالى عن القوة والنسبة بالضرورة لانه
لو كان ذاته بذاته كافية فى انتزاع جميع الاجزاء فلا بد ان يجتمع الاجزاء هف وان
لم تكن كافية بل باعتبار تجدد نسبة او حالة فلم تكن ذاته منشأ الانتزاع هف
وان لم يعتبر كونه تدريجيا بل يعتبر كونه قارا فى متن الواقع فلا يكون وقتا ما
فرض انه وقت بل كم متصل فيلزم ان يكون ذاته بذاته مطابقا لمقدار غير متناه
وهو باطل بالضرورة فلا بد ان يكون بقاؤه عبارة عن عدم جواز العدم عليه بالنظر

لينا لم يقتضي ... ان يكون وجوده عين ذاته ... عين الذات لا غير ولا يمكن ان يكون

الى ذاته وهذا المعنى كما ترى لا يصلح ان يكون منشأ الانتزاع كمية ان لم يكن
منافيا له كما اشرنا اليه فثبت انه لا يمكن ان يكون له وقت كما يذهب اليه الوهم هذا
ما حرره بالفاظه ولا يخفى وهنه لانه ليس الكلام فى الوقت الموجود والكم المتصل
التدريجى الذى لا يجتمع الجزآن منه فى الوجود لانه من توابع الحركة والتغير وانما
البحث فى الوقت الموهوم الانتزاعى على ما هو المفروض فى صدر مقاله وظاهر ان
انتزاع مثله من البسيط الخالى عن القوة بواسطة امر اعتبارى ذى جهتى تغير وثبات
مما لا فساد فيه اصلا اذ القدر المسلم انه لا غير من الموجودات دون الاعتباريات
فيجوز ان ينتزع ذلك باعتبار ما ينتزع من الذات كعدم جواز العدم عليه وما يستلزمه
من سرمدية الوجود واستمراره ازلا وابدا ومن البين الواضح انه لا يقتضى ذلك
ان يكون وجوده غير ذاته اذ المباينة الخارجية غير لازمة والمغايرة الذهنية
لا محذور فيها وقد عرفت ما فى توقف الاتصاف به على الوقت وستعرفه مفصلا
ثم انا نختار ان الذات يكفى فى انتزاع جميع الاجزاء ان اريد صحة الانتزاع واجتماع
الاجزاء من الازل الى الابد غير لازم مع ان غاية ما يلزم انما هو الاجتماع بحسب
الوجود الذهنى وان اريد به الانتزاع بالفعل فنختار ان ذاته بذاته لا يكفى فيه
ولا يلزم من توقفه على وجود امر فى جانب العاقل المدرك المنتزع نفى كون
الذات منشأ الانتزاع فان الموجود الواجب الوجود بحيث اذا ادركه العاقل
انتزع منه امتدادا غير متناه وقد تحرر بما حررناه ان الحدوث الانفكاكى كما يصح
بالعدم الصريح كذلك يصح بالعدم الزمانى على ما هو المشهور بين المحققين من
المتكلمين خلافا للسيد الداماد حيث اقتصر على الاول ومنع من الثانى عكس
ما يظهر من المحقق طاب ثراه ولا فساد فى القول بانتزاع الزمان عنه تعالى

على الوجه المذكور قطعاً ولا محذور فيه أصلاً كما لا اشكال في القول بسائر ما يتفق
على انتزاعه عنه سبحانه من الاوصاف والاضافات وما يجري مجرى ذلك فان وجوب
الوجود مما ينتزع عن الحق سبحانه وفاقا وليس فيه اثبات قديم غيره جل سلطانه
وهذا الوصف كاف في انتزاع استمرار الوجود وسرمديته ودوامه وبقائه او
ما شئت فسمه مما يستلزم ما يعبر عنه بالزمان الموهوم وانما نشأ الغلط من
الاسم حيث ارتكز في الطباع ما اشتهر من مسلمات الفلاسفة من ان الزمان مقدار
الحركة من غير اطلاع على حقيقة الحال فانه لا مانع من ان يكون الحق تعالى شانه
زمانيا بهذا المعنى وانما ينفي عنه الزمان بالمعنى الذي ينفي عنه المكان قال
الفاضل العالم المشتهر في الامصار والمتفرد بمزيد الخصايص من اربابها في الاعصار
شيخنا وسندنا مولانا محمد باقر بن الفاضل المتقي مولانا محمد تقي بن مجلسي
قدس الله تعالى روحهما القدوسي في كتاب السماء والعالم وهو المجلد الرابع عشر
من بحار الانوار ما ورد في النصوص من انه ليس بزماني ولا مكاني معناه انه كما
لا يحيط به مكان حتى يكون ظرفا له مشتملا عليه كذلك لا يحيط به زمان حتى
يتقدم عليه جزء من ذلك الزمان او يتأخر عنه جزء آخر منه فيكون وجوده مقارنا
لحد خاص من الزمان مسبوقا بحد آخر منه خال عن وجوده فيكون ذلك الحد
ماضيا بالنسبة الى وجوده الحق وسابقا على حد آخر كذلك حتى يكون مستقبلا
بالقياس اليه واما مقارنة الحق القديم للزمان وتحققه معه في نفس الامر من
الازل الى الابد فلا شك في صحته ووقوعه ويكفي في اتصافه تعالى بالزماني تحقق
المعنى الثاني وليس لمفهوم لفظ الزماني لغة ولا اصطلاحا اختصاص بما يقارنه
الزمان على النحو الاول واما اتصافه سبحانه بالمكاني فانه انما منع منه لانه لم يتحقق

المقارنة بين ذاته تعالى وبين المكان بشيء من المعنيين لا بمعنى احاطة المكان
به ولا بمعنى مقارنة وجوده لوجوده ازلا وابدا ولا شك ان اتصافه سبحانه
بالزمان بهذا المعنى مما لا ينكره العقل ولا النقل بل ما ورد في النصوص من
توصيفه بالباقي والدائم والسرمدي والازلي والابدي مما يشهد بصدقه
ويؤذن بان النصوص الدالة على نفي اتصافه بالزماني انما المراد بها نفي احاطة
الزمان بوجوده الحق على ما هو شانه مع المتغيرات الحادثة في حد منه دون حد
او انه لا يتقدر وجوده سبحانه بالليل والنهار والشهور والسنين انتهى ونص
الفارابي في اخر فص من الفصوص على انه اول من جهة ان كل زماني فقد وجد زمان
لم يوجد معه ذلك الشيء ووجد معه يعني وجد الحق الواجب مع كل زمان لا فيه
وبعض افاضل المحققين بعد ما ذكر ان ما يبتني على نفي الزمان قبل العالم مما يأبى
عنه الذهن القويم والفهم المستقيم قال الحق ان الامتداد التدريجي المسمى
بالزمان ينتزع من وجود كل موجود باق مستمر الوجود ولا موجود الا وهو في
زمان فللموجود الواجب قبل العالم بقاء واستمرار وجود يتحقق معه امتداد مثل
امتداد الزمان المنتزع من حركة الفلك وغير ذلك يكون لها اجزاء فرضية نفس
امرية كالاجزاء المفروضة في الابعاد وسائر الامتدادات لكن ليس لاجزائه
عوارض يمتاز بها كامتياز اجزاء السلك الملون بالالوان المختلفة وامتياز
اجزاء الامتداد المنتزع من حركة الفلك المنقسم بالشهور والليالي والايام
وغير ذلك فتامل وكن على بصيرة ثم قال لا يتوهم ثبت قديم اخر غير الواجب تعالى
شانه وهو ذلك الامد المنتزع عن بقائه لانا نقول لا محذور في ذلك اذ الضروري
ان الموجود القديم منحصر فيه وذلك من الاعتباريات ولا وجود لها في الخارج

انتهى ما افاده ذلك الفاضل المحقق وفي بعض فوايد مولانا محمد امين الاسترابادي
اسبغ الله له الايادي انه ينتزع من ذات ربنا العزة بملاحظة وصفى انه لا اول له ولا
اخر له امر ممتد متصل يشبه الزمان ومنشا تحققه ذات ما ينتزع منه بما له من
المصححات لذلك الانتزاع كما تقرر في الصفات الانتزاعية والتحقيق ان وجودها
منحصر في الوجود الرابطي يعني الوجود للغير ولا وجود لها في انفسها فان وجودها
في نفس الامر عبارة عن صلاحية منشا انتزاعها له وكما ان في تحقق الوجود
المطلق وساير الصفات العينية لا تاثير ولا اثر فكذلك ههنا اذ ليس في الانتزاعيات
اثر موجود فلا يتعلق به تاثير الفاعل اذ لا بد من وجوده وعليه المحققون تمسكا
بالضرورة الوجدانية والقاعدة الفرعية مخصوصة بما عداها من الصفات
الانضمامية كما صرح به في شرح المواقف واوائل الشرح الجديد للتجريد وما
اشتهر من ان الذاتيات لا يحتاج الى الجعل الجديد بخلاف العوارض معناه ان
وجودها في انفسها تفتقر اليه فما لا وجود له في نفسه منها سيما العوارض التي
منشا انتزاعها مجرد ذات الموصوف لا يحتاج الى جعل اخر والا لزم توسيطه
بين الواجب تعالى وبين الوجود المطلق والعلم والقدرة ثم انه لا يجري براهين
ابطال التسلسل في هذا القسم من الامر الممتد وكذا لا يجري في حصص التي كل سابقة
منها بمنزلة المعد للاحقة لعدم وجوده في نفسه وكما انه امر اعتباري انتزاعي كذلك
تعاقب اجزائه بمعنى صحة دخول الفاء من الاعتبارات الانتزاعية بمعنى انه ينتزع من
الحق تعالى دفعة هذا الامر الواحد الممتد المتصل المتعاقب الاجزاء بدون علية
ومعلولية بينها بحسب نفس الامر وهذا التعاقب الذاتي كاف لان يناط به
الاحكام كالدورات الفلكية وما يتعلق بها من الزمان وعدم الممكنات واستمرار

العدم ومضى عدمها لا يحتاج الى علة هكذا ينبغي تحقيق المبحث وذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء من كلامه زيد في اكرامه **فائدة** المشهور فيما ينتزع منه ذلك هنا مرامه م
الامتداد انه بقاء الواجب جل سلطانه ولا وجه لتوهم الدور فيه بناء على اعتبار
الزمان في مفهوم البقاء اذ لا ضرورة تدعو الى ذلك الاعتبار على ان البقاء
مما ينساق الذهن الى ادراكه بدون تجشم مؤنة ملاحظة الحد او الرسم كالزمان
ولا محذور في ان يعرف الشيء بما تصوره بالوجه بديهي وان كان العلم بحقيقته
يتوقف على معرفة المحدود قال في الاسفار تصورات الدفعة والتدريج ونحوها
بديهية باعانة الحس عليها وان كان معرفتها بحدودها محوجة الى مقوماتها
الذاتية من الزمان والان فمن الجائز ان يعرف حقيقة الحركة بهذا الامور ثم يجعل
الحركة ذريعة لمعرفة الزمان وهكذا حال كثير من الامور التي هي ظاهرة الانية خفية
المهية وح لا يلزم الدور وهذا مما ذكره صاحب المطارحات واستحسنه الامام
الرازي انتهى وايض لا يتوقف ادراك الزمان على البقاء حتى يلزم الدور غاية
الامر ان يتوقف انتزاعه عليه ويكفي فيه الوجود بنفسه واي فساد في ان يتوقف
الوجود العلمي للبقاء وهو الوجود بصورته على العلم بالزمان ويتوقف وجود
الزمان بنفسه او بصورته على وجود البقاء بنفسه فانه يجدي وحدة الوجود الخارجي
على ما ذكره جمع من المحققين منهم المحقق الشريف في حواشي شرح المطالع وح
يسقط الدور لاختلاف جهة التوقف مع انه يصح مع الاستلزام كما في المتضايفين
وكذا الحال لو فرض توقفه على البقاء في الخارج بناء على توهم كونه مقدارا موجودا
للبقاء واعتبار وجوده في الاعيان كما فصلناه ومنهم من عبر عنه باستمرار وجوده
عز وجل كالمحقق المورد طاب ثراه نظرا الى انه لا تمس حاجة الى التمسك بالبقاء

اذ يكفي الاقتصار على مجرد استمرار الوجود ودوامه وسرمديته وربما اقتصر عنه
اخرون اكتفاء بعدم زوال الوجود وامتناع طريان العدم عليه تجنبا عما يتراأى من
الدور الخفي ولهذا اعدل المتاخرون في تعريف الحركة عما اورده القدماء
الى ما ليس فيه شائبة دور وبالغ بعض الفضلاء في تجويز انتزاعه من عدم
العالم ردعا لتوهم انتزاع المتغير من الثابت مما شاء للخصم المعاند و
ارخاء للعنان معرضا لا يبعد ان يكون منشاء انتزاع الامتداد عدم العالم نظرا
الى انه لا يلزم ان يكون المنتزع منه موجودا اذ يجوز ان ينتزع الامر العقلي
الذي لا يكون وهميا صرفا مخترعا من امر واقعي وان كان عدما محضا فان
الوجدان الصحيح يحكم بامتداد العدم كما يحكم بامتداد الوجود كعدم اليوم مثلا يحكم بانه
اكثر امتدادا من عدم الامس مثلا وقد ذكر صاحب الاشراق ان المتطبب المسمى بابي
البركات لما اراد ان يقول شيئا في مسئلة الزمان جعل نصيب هذه المسئلة من تهوراته
الوسوسية ما قال ان الزمان هو مقدار الوجود وليت شعري ان الوجود اي مقدار
له وكم ذراع يمتد وعلى كم ذراع ينطبق الا انه احتج بحجة من حججه العجيبة
وهو تمسكه بما يقول الناس بعضهم لبعض اطال الله بقاءك والوقت اعز من
ان يضيع في الالتفات الى مثل هذه الاشياء انتهى ما في المطارحات ولا يذهب
عليك انه توهم ان الوجود يتقدر بالذراع والميل والفرسخ وذهب عنه
ان ذلك مقدار المسافة وانما يتقدر الوجود بالمقادير الزمانية كالساعات
الايام والاسابيع والشهور والسنون والاحقاب والدهور ولا يلزم من امتداد
الوجود ذراعا وذراعين وذراعات ومن عدم انطباقه عليها الان لا يكون له
مقدار مكاني او امتداد مسافي ولا ينافي ذلك ان يكون له مقدار زماني يتعلق

والخبر

وتوصيف الناس البقاء بالطول بهذا الاعتبار لا كاتصاف الابعاد القارة حتى
يتعجب من الاحتجاج به وان اريد ان الوجود لا مقدار له مطلقا كما لا يمتد ذراعا
ولا ينطبق على ذلك فيتوجه عليه مع عدم مساعدة العبارة انه محض ادعاء
ومجرد دعوى وظاهر ان وجود الجمادات والنباتات وكذا بقاء الحيوان واعمار
اشخاص الانسان وغير ذلك من انواع الكائنات والمبدعات يقبل الزيادة
والنقصان ويوصف بالطول والقصر ويتقدر بالشهور والسنين وما
اشبه ذلك ولا يخالف في ذلك من في دائرة العقلاء وكذا الحال في الاعدام
فانها قابلة للطول والقصر والزيادة والنقصان والمساواة وخلافها ولا
تفاوت بين الوجود والعدم في ذلك كما يتساوى الحركة والسكون فيه غاية الا
ان يكون ذلك بتوسط ما يعرض لهما من الكم المتصل الانتزاعي الا ترى الى اتصاف
الحركة بهما من غير نكير ولا دليل على اختصاصها بالكم الموجود وبالجملة فما وقع
من ذلك الفيلسوف في الزمان من اعاجيب الدوران والوقت اعز من ان
يضيع في الالتفات الى اتمام مثل هذا النقصان والله المستعان وعليه التكلان
والى بعض ما ذكر اشار الفاضل القمي ره حيث قال حسب صاحب الاشراق ان ابا
البركات اثبت للوجود مقدارا وجوديا ولم يفهم ان مراده ان الوجود منشأ
انتزاع الامتداد وزعم ان ابا البركات تمسك بقول الناس وقلدهم في الاعتقاد
بان البقاء قابل للطول والقصر فطعن عليه واستخف بقوله ولم يفهم
ان مراده اثبات الامتداد بهذه قابلية البقاء للطول والقصر فان اتفاق
الناس دليل البداهة وقد اشار الى هذا المعنى الرضا عليه التحية والثناء بقوله
فالذي يعلم الناس ان المريد قبل الارادة الى اخر كلامه وصرح باتصاف البقاء

بالطول ابو جعفر ع في حديث طويل في بيان المعارف الالهية رواه ابن بابويه في
التوحيد وهذا موضع الحاجة منه ولا يهرم لطول البقاء هذا كلام ذلك الفاضل
وهو في غاية الجودة ومن زعم ان الزمان لا يكون الا موجودا فقد كابر مقتضى عقله
قال في الاسفار من تامل قليلا في ماهية الزمان يعلم ان ليس لها اعتبار الا في
العقل والزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات ومثل هذا
العارض لا وجود له في الاعيان الا بنفس وجود معروضه اذ لا عارضية ولا
معروضية بينهما الا بحسب الاعتبار الذهني وفي بعض فوايد السيد السند
انه لا يوجد منه جزآن فاذا قبل القسمة لا الى نهاية بتنصيفه ثم تنصيف نصفه
وهكذا الى غير النهاية فتتعاقب الانصاف الغير المتناهية ويجب ان لا ينقطع فلا
يوجد الزمان البتة ومنع هذا مكابرة انتهى ملخص كلامه واذا كان الزمان الممتد
مقدار الحركة بمعنى قطع المسافة وتلك الحركة مما لا يجتمع اجزاؤه في الخارج وهو
مستلزم لاستحالة وجوده لان وجود الكل في الخارج مع امتناع اجتماع اجزائه
فيه محال بديهة كما شهد به المحقق الشريف كان ذلك الامتداد غير موجود فيه
قطعا ولهذا قيل من جزم بوجود الزمان اراد وجوده في نفس الامر والا لزم ان
لا يكون الشيء موجودا في الخارج ويكون مقداره الذي هو العرض القائم به موجودا
فيه ومن هنا يظهر ان من قال بان الحق ان الزمان مقدار الحركة وفاقا للاساطين
لا يتيسر له ان يعتقد وجود الزمان المنقسم الى الماضي والمستقبل ويدعي
ان المنازع مكابر مقتضى عقله فلا يستحق الجواب كما اتفق لبعض المغفلين من
الاصحاب والله جل ذكره هو العالم بالصواب ولا يذهب على من رزق الذكاء
والفطنة ان القوم كثيرا ما يعبرون عن هذا الامتداد الانتزاعي بالزمان

التقدير

التقديري على ما بيناه مفصلا ولا ينافي ذلك ما افاده مولانا محمد باقر المجلسي
طيب الله مضجعه فيما علقه على الصحيفة السجادية صلوات الله تعالى على
من الهمها من ان الاسبقية الزمانية انما يتم اذا كان الزمان امرا موهوما كما
ذهب اليه المتكلمون او بحسب الزمان التقديري كما ذكره الطبرسي في مجمع
البيان اي لو فرضنا وقدرنا قبل حدوث الزمان زمانا آخر كان الواجب اسبق
واقدم اذ لو قيل بزمان موجود قديم يلزم اثبات قديم سوى الواجب وذلك
لان حاصل كلامه قدس سره انه لا بد من اعتبار نفي وجود الزمان في الخارج
قبل ايجاد العالم اما بان يقع بنفي وجوده العيني مطلقا بناء على انه امر
موهوم قبل العالم ومعه وبعده واما بان يقع بانتفاء وجوده الخارجي ح
لان الدليل الذي اقامه طاب ثراه من لزوم اثبات القديم لا يقتضي ازيد من ذلك
اذ القول بزمان موجود حادث بحدوث العالم لا يستلزم ذلك وعلى هذا يصح
التقابل بين ان يكون امرا موهوما مطلقا على ما هو مذهب المتكلمين وبين ان
يكون امرا مقدرا موهوما قبل العالم كما انه بعد فنائه كذلك ويكون امرا موجودا
معه ولا يقتضي التقابل كونه عدما صرفا على ما يسبق الى بعض الاوهام من عدم
التميز بين هذه العبارة وبين قولنا بحسب الزمان الموهوم او بحسب الزمان
التقديري ولو دل كلامه ره على ذهاب الطبرسي ره اليه فلا اعتبار عليه ايضا
سيما عند من زعم ان القائل بالزمان الموهوم يخصه بما قبل التكوين والايجاد
اذ يتحصل هيهنا قولان احدهما مذهب المتكلمين وهو ان الزمان لا وجود له
في الخارج اصلا والثاني مذهب الطبرسي ره ومن تبعه وهو القول بان
الزمان يوجد بوجود العالم واما قبله فغير موجود لكنه يقدر تقديرا بمعنى انه

بمعنى انه يفرض قبل حدوث الزمان زمان آخر غير هذا الزمان الحادث ويقدر
وجوده ح فيكون الواجب تعالى اسبق واقدم زمانا بحسب هذا الزمان الغير
الموجود ومن البين الواضح انه لا يستلزم ذلك ان يكون مخترعا للوهم مجعولا له
وانه يصح ذلك مع تحققه في نفس الامر فلا يجب حمله على الليس الصرف اثبات
بل الظ انه لا يصح الاولية الزمانية بدون اعتبار كونه متحققا في نفس الامر
اذ لو كان عدما صرفا مخلوقا للوهم وليسا سا ذجا بحتا بانا لم يكن للاولية
بهذا الوجه معنى اصلا ويرجع الاسبقيه الى التقدم بالذات ويؤل الى القدم
وقد نص على ذلك المحقق الطوسي على ما سبق فلا تغفل وهذا التحقق لا يستلزم
اثبات موجود قديم سوى الواجب تعالى شانه وهو ظ لعدم وجوده في الاعيان
وكذا لا يقتضي وجوده قبل ايجاد العالم في الاذهان لان المراد بنفس الامر
مقتضى البديهة او البرهان ولا يتوقف على تعلق الادراك به بل يكفي مجرد كون
الشيء بحيث يصح ان يدركه من لم يختل مدركه بسوء الاستعداد بالضرورة
او بالاكتساب بخلاف الاختراعي الفرضي اذ لا سبيل الى ادراكه بدون تعمل العقل
والتعبير عن نفس الامر بالخارج عن مشعر المدرك لا يفضي الى التزام التحقق
خارجا او ذهنا لان الخروج اعم منه ومما ذكرناه الا يرى انه يفسر بما يكون الخارج
ظرفا لنفسه لا لوجوده وبالجملة لا يلزم ان يتعلق به ادراك اذ الشيء بالنظر الى
نفسه في حد ذاته بحالة للعقل ان يدركه وان لم يكن ادراك ومدرك سواء اعتبر
العقل الفعال ام لا وظ انه لا يتعلق بمثله الجعل والايجاد والتاثير ولا يدخل
تحت الخلق والابداع والتكوين على ما مر تا لاشارة اليه فلا يكون من اجزاء
العالم كغيره من الاعتباريات التي لها منشأ انتزاع كالوجود وغيره من اوصافه

تعالى عندهم قال المحقق الدواني ان الفلاسفة حققوا عينية الصفات بان
ذاته تعالى من حيث انه مبدأ انكشاف الاشياء عليه علم ولما كان مبدأ
الانكشاف عين ذاته كان عالما بذاته وكذا الحال في القدرة والارادة وغيرهما
ولذلك قيل محصول كلامهم نفي الصفات واثبات نتائجها واما المعتزلة فظ كلامهم
انها عندهم من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج وفي قواعد
الشهيد ره مرجع الاسماء والصفات عندنا وعند المعتزلة الى الذات والحيوة
والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام والاربعة الاخيرة يرجع
الى العلم والقدرة وهما كافيان في الحيوة والعلم والقدرة نفس الذات فرجعت
جميعها الى الذات وقال مولانا محمد باقر المجلسي طاب ثراه المستفاد من النصوص
نفي الصفات الموجودة الزائدة على ذاته تعالى ولا تنصيص فيها على كونها عين
ذاته بمعنى انه يصدق عليها مواطاة بالصدق في العرضي او ان الذات قائمة
مقام الصفات العارضة في غيره تعالى او انها امور اعتبارية غير موجودة في
الخارج هذا موضع الحاجة من كلامه ره وفيه تنبيه على انه لا يلزم من القول
بان الصفات امور اعتبارية تعدد القديم كما لزم ذلك من اعتقاد انها صفات
موجودة انضمامية وكذا الحال في المعنى المسمى بالزمان الموهوم فانه امر اعتباري
ينتزع من ديموميته تعالى وازليته ووجوب وجوده وامتناع طرو العدم عليه
سبحانه ولا وجود له في العين ويدرك من انفكاك العالم عنه جل سلطانه بحسب
نفس الامر امتداد غير متناه من جانب الازل كما يعقل من انفصاله عنه عز وجل
من جانب الابد امتداد غير متناه كذلك ولا فرق بينه وبين سائر الاعتبارات العقلية
المنتزعة منه تعالى لاشتراكها جميعا في انتفاء الوجود الخارجي وانحصار وجودها

فى الوجود الرابطى على ما سبق تحقيقه ولا شئ من الاعتبارات الانتزاعية من
اجزاء العالم فانه اسم لما يعلم به الصانع من الجواهر والاعراض وكل ذلك من
الموجودات الخارجية قال الرازى فى الاربعين حكاية عن المتكلمين العالم كل
موجود سوى الله ثم قسم ما سواه تعالى من الممكنات الى الاجسام والاعراض وما
يثبته الفلاسفة من المجردات ثم اسند الى اكثر ارباب الملل وهم المسلمون واليهود
والنصارى القول بان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها ومنه يعلم ان ما اجمع
على حدوثه هو الجواهر المنحصرة عندهم فى الاجسام وما يحل فيها من الاعراض ولا
مدخل للامور الاعتبارية فيه فان تلك الاعتبارات معقولات ثانية يمتنع وجودها
ولا يوصف الممتنع بالحدوث والقدم والمنقسم الى الحادث والقديم هو الموجود
لا غير فيختص الحدوث بالجواهر والاعراض ولا يجرى فى الصفات الانتزاعية
الا باعتبار الاعتبار ومقتضى النصوص انه سبحانه كان ولا شئ غيره بموجود
وانما انعقد الاجماع على انه ينتهى ازمنة وجود الموجودات الى العدم الخارجى
الواقعى والادلة السمعية ينفى الموجودات الازلية سواه سبحانه وتعالى
ولا تفى بنفى الامور الاعتبارية وان استلزمت انتفاء اعتبارها فى الازل اذ
لا معتبر ح ولا يلزم منه نفى صحة الاعتبار اذ ليس الاعتبار ازليا فتامل ولا
تبادر بالانكار قبل النظر والاعتبار
فاعتبروا يا اولى الابصار

نور الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من زكى من زكى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى على نبيه خير الورى وعترته مصابيح الدجى صلوة زاكية تترى ثم ان هذا نور الهدى يجلي العمى عما ابهم على امة من اولي النهى من معضلات تعم بها البلوى من با يضاحها ربنا الاعلى اجبت به من سدد بالحسنى وان الاخ خير وابقى مسئلة المعروف من مذهب علمائنا الاماميين ان الزكوة انما تجب في الغلات الاربع على ما يحصل في ايدي اربابها من النماء والفائدة بعد وضع جميع المؤنات واخراج حق السلطان وقد اطبق عليه السلف وممن ذهب اليه المفيد والمرتضى وابن بابويه والفاضلان وابن ادريس والشهيد وغيرهم شكر الله تعالى مساعيهم قال في المعتبر زكوة الزرع بعد المؤنة كاجرة السقي والعمارة والحافظ والمساعدة في حصاد وبه قال الشيخان وابن بابويه واكثر الاصحاب وهو مذهب عطاء واسنده العلامة في المنتهى ايضا الى الاكثر ونص من الافاضل المتاخرين المحقق الاردبيلي قدس سره ورجحه بعض من عاصرناه من الفضلاء فقال والاظهر عندي الاستثناء وهو مختار الشيخ في النهاية والمصباح والاقتصاد والاستبصار وارتضاه في التهذيب وقال في المبسوط النصاب ما بلغ خمسة اوساق بعد اخراج حق السلطان والمؤن كلها وفي موضع اخر منه على المتقبل بعد اخراج مال القبالة والمؤن فيما يحصل في حصته العشر او نصف العشر وقال ايضا كان على المتقبل بعد اخراج حق القبالة ومؤنة الارض اذا بقي معه النصاب العشر ونصف العشر وخلاف في الخلاف ضعيف كعين ولم يدع عليه اجماع الفرقة المحقة على ما توهم وحكاية الخلاف عن المبسوط مردودة كما ستعرف ان شاء الله سبحانه والاقوى ما هو المشهور والجاري مجرى المجمع عليه ولنا عليه وجوه منها قوله تبارك وتعالى ذكره في سورة القتال ان تؤمنوا وتتقوا يؤتكم اجوركم ولا يسألكم اموالكم ان يسألكموها فيحفكم تبخلوا ويخرج اضغانكم فانه صريح في انه لم يقع التكليف ببذل عامة الاموال وان الاحفاء والمبالغة فيه يفضي الى تعذر الامتثال وانتفاء الانقياد فمقتضى الحكمة الاقتصار على جزء يسير منها كالعشر ونصف العشر وربع العشر على ما اختاره جماعة من المفسرين وغيرهم من العامة والخاصة قال في مجمع البيان اي ان يسألكم جميع ما في ايديكم تبخلوا ويظهر بغضكم وعداوتكم لله ورسوله ولكنه فرض عليكم ربع العشر وفي جوامع الجامع اي لا يسألكم جميعها في الصدقة وان اوجب عليكم الزكوة في بعضها واقتصر على القليل منه وقال في الكشاف الاحفاء المبالغة وبلوغ الغاية في كل شيء يقال احفاه في المسئلة اذا لم يترك شيئا من الالحاح واحفى شاربه اذا استاصله فيدل على نفي احتساب المؤنات على ارباب الاموال اذا ادى الى الاجحاف والاحفاء كما وقع فيما تكثر مؤنته من المسقي بالقنوات مع ايجاب العشر فيه واذا انتفى في بعض الصور ثبت مطلقا اذ لا قائل بالفرق وبوجه اخر لطيف لو قلنا بعدم استثناء المؤن مطلقا لزم احتسابها عليهم وان اجحف بجميع المال او اكثره وهو مناف لما نطق به الكتاب العزيز فيكون باطلا فيبطل ملزومه وعلى هذا لا حاجة الى تجشم مؤنة انتفاء القول بالفصل وبطريق ثالث هو ان الظاهر منه عدم تعلق الطلب بالاموال مطلقا فيقتصر على ما يقطع بوقوع التكليف به وهو العشر او نصفه فيما يبقى وبتوقف الزائد عليه على دليل قال السيد المرتضى في الانتصار المعنى انه لا يوجب حقوقا في اموالكم لانه تعالى لا يسألنا اموالنا الا على هذا الوجه

وهذا الظاهر يمنع من وجوب حق في الاموال فما اخرجناه عنه فهو بالدليل القاطع وفي
الناصريات ظاهر هذه الاية يقتضي انه لاحق في المال على العموم وانما اوجبنا ما
اوجبناه من ذلك بدليل اضطرنا الى تخصيص العموم هذا كلامه طاب ثراه وستعرف
ان عمومات ايجاب العشر ونصف العشر غير وافيه به ان شاء الله تعالى وههنا تقرير
رابع هو انه يستفاد منه بمعونة المقام انه لا يطلب الا القدر اليسير وهو بنا في نفي
الاستثناء ويمكن ان يقال مطلق احتساب المؤنة على المالك احفاء واجحاف به كما قال
في المختلف ان المؤنة تخرج وسطا ثم يزكى الباقي والا لزم الضرر وبعبارة اخرى اوردها
في المعتبر هي ان الزام المالك من دون الشركاء حيف عليه واضرار به فيكون منفيا لقوله
تعالى ولا يسئلكم اموالكم وحاصله انه يفهم منه نفي الاضرار في التكليف المالي المحض
بخصوصه فيترتب عليه الحكم بصحة الاستثناء وعليه يحمل ايضا ما تمسك به في المنتهى
من ان الزام المالك بالمؤنة كلها حيف عليه واضرار به فيكون منفيا على معنى ان
الاجحاف في طلب الاموال بالحيف على المالك منفي بهذه الاية وما يجري مجريها
او بان الاضرار في خصوص الزكوة منفي لان مبناها على المسامحة فانها مواساة فلا
تعقب الضرر كما صرح به فاندفع ما اجاب به عنه صاحب المدارك وحكاه في الذخيرة
من ان مثل هذا الاضرار غير ملتفت اليه في نظر الشرع والا سقطت التكاليف كلها
فانه ان اراد بهذا الاضرار خصوص الاضرار المالي المحض فالالتفات الى مثله
لا يوجب سقوط التكاليف البدنية كالطهارة والصلوة والصيام ولا ما يشوبه المال
كالحج والجهاد مما يتوقف فيه على ارتكابه ويجعل ذريعة لتحصيله ولا يتكرر كل عام و
اما الخمس فمثل هذا الاضرار فيه منتف ايضا لانه بعد المؤنة وان اريد نفي الاضرار
في خصوص الزكوة فاظهر وان اراد به الاعم من المالي فلا نقض اذ الاستدلال خاص
على انه لا ينتقض بالتكاليف وان احتج بالعام حيث اطلق بمعنى ان مطلق الاضرار منفي

بما ثبت في الشريعة السمحة السهلة من انتفاء العسر والحرج والضيق والضرر ولانه يعتبر
في الضرر المنفي كونه بحيث لا يتحمله الجمهور عادة وظاهر انه لا يجري في ساير التكاليف
بخلاف الاجحاف في الاموال المؤدي الى البغضاء وكراهة الدين المنجر الى الانكار قال
في الكشاف في تفسير قوله تعالى ويخرج اضغانكم اي تضطغنون على رسول الله صلعم
وتضيق صدوركم لذلك واظهرتم كراهتكم ومقتكم لدين يذهب باموالكم وقال قتادة
علم الله ان في مسئلة الاموال خروج الاضغان وهي الاحقاد التي في القلوب والعداوة
الباطنة كذا في المجمع وفيه تنبيه على ان مقتضى اللطف وهو ما يقرب الى الطاعة و
يبعد عن المعصية الاعراض عن هذا التكليف المقتضي للعصيان ولولا اختل امر الفلاحة
كما هو المشاهد فلا يبعد من اللطيف الرؤف العليم الحكيم ما يؤدي الى اختلال نظم
المعاش والمعاد الا ترى ان جل سلطانه سامح ارباب الاموال وامر بالعفو والتخفيف
وتفويض الامر اليهم وعلى المصدق ان يصدقهم في مواضع شتى فكيف يشدد عليهم بايجاب
ما يذهب بها لا يقال قد حكى الطبرسي ره عن ابي مسلم تفسير الاحفاء باللطف قال
اي فيلطف في السؤال بان يعد عليه الثواب الجزيل وعن بعضهم ان المعنى لا يسئلكم
الرسول على اداء الرسالة اموالكم وفسر اخر بانه لا يسألكم اموالكم لان الاموال كلها
فهو املك بها وهو المنعم باعطائها لانا نقول يستفاد منها نفي طلب جميع الاموال
على كل حال قضية للجمع المضاف كما في قوله عز وجل خذ من اموالهم صدقة فالمعنى
انه لا يسأل جميع امواله التي عندكم ومن ثم سماها اموالهم وان شاء الجامع للطف و
وعد الثواب الجزيل كما قال عز من قائل واتوهم من مال الله الذي اتاكم بخلتم بها واظهرتم
الحقد فكيف بدونه وبالجملة فجميعها غير مسئول سواء كان على اداء الرسالة او مطلقا
وانما المسئول والماخوذ والمامور باتيانه واعطائه البعض كما افاده من التبعيضية
ايضا على ان تلك التفاسير كلها خلاف الظاهر كالقول بان المعنى ان الله جل سلطانه

لا يسالكم اموالكم ان تدفعوها اليه لنفسه وانما يوجب عليكم ايتاء بعضكم بعضاً مع انه لا يلائم
ذلك غاية البعد ولهذا لم يرتضها المحققون كالطبرسي وعلم الهدى والمحقق وصاحب الصافي
والزمخشري والنيشابوري والبيضاوي والجبائي وغيرهم ومنها ما رواه الصدوق
في المقنع بحذف الاسناد قال ليس على الحنطة والشعير شيء حتى يبلغ خمسة اوساق
فاذا بلغ ذلك وحصل بعد خراج السلطان ومؤنة القرية اخرج منه العشر ان كان سقي
بماء المطر او كان سيحا وان سقي بالدلاء والغرب ففيه نصف العشر وقد قال في اول هذا
الكتاب وحذفنا الاسناد منه لئلا يثقل حمله ويصعب حفظه ولا يمل قاريه اذ كان ما
اثبته في الكتب الاصولية مثبتا عن المشايخ العلماء والفقهاء الثقات رحمهم الله و
اورد في من لا يحضره الفقيه ان العشر ونصف العشر بعد خراج السلطان ومؤنة
القرية مع انه ذكر في اوله انه قصد ايراد ما يفتي به ويحكم بصحته ويعتقد فيه انه حجة
فيما بينه وبين ربه تقدس ذكره وتعالت قدرته وقال ان جميع ما فيه مستخرج من كتب
مشهورة عليها المعول واليها المرجع وادعى انه بالغ في ذلك جهده فاياك ان تتهم الصدوق
وتنكر وجود النص على استثناء المؤن ولهذا ذكر شيخنا البهائي طاب ثراه ان الاعتماد
على مراسيله ينبغي ان لا يقصر عن الاعتماد على مسانيده حيث حكم بصحة الكل وناهيك
بالشهادة على استخراج الجميع بصيغة التأكيد ودعوى بذل الجهد على وجود هذا الخبر
في الكتب المعتبرة ويصدق ذلك ما في فقه الرضا عليه السلام من ان الحنطة والشعير اذا بلغ
النصاب وحصل بغير خراج السلطان ومؤنة العمارة ومؤنة القرية اخرج منه العشر ان كان
سقي بماء المطر او كان بعلا وان كان سقي بالدلاء والغرب ففيه نصف العشر قال الفاضل
التقي النقي روح الله تعالى روحه ان السيد الثقة الفاضل المعظم القاضي مير حسين طاب
ثراه كان مجاورا في مكة المعظمة سنين وبعد ذلك جاء الى اصفهان وذكر لي اني جئت بهدية
نفيسة اليك وهو الكتاب الذي كان عند القميين وجاء به الي عندما كنت مجاورا وكان على

ظهره انه يسمى بالفقه الرضوي وكان فيه بعد الحمد والثناء اما بعد فيقول عبد الله علي بن
موسى الرضا وكان في مواضع منها خطه صلوات الله وسلامه عليه وذكر القاضي ان من
كان عنده هذا الكتاب ذكر انه وصل الينا عن آبائنا ان هذا الكتاب من تصنيف الامام
صلوات الله عليه وكانت نسخة قديمة مصححة وفي ذلك اشعار بتواتر انتسابه اليه صلوات
الله وسلامه عليه ولا اقل من الاستفاضة وبذلك يخرج عن حيز الوجادة ويدخل في
حد الحسان من المسانيد برواية من مدحهم القاضي من الشيعة القميين وان جهل حالهم
بالتفصيل وفي بحار الانوار ان كتاب فقه الرضا عليه السلام اخبرني به السيد العالم الفاضل
المحدث القاضي امير حسين طاب ثراه بعدما ورد اصفهان قال قد اتفق في بعض سني مجاورتي
بيت الله الحرام ان اتاني جماعة من اهل قم حاجين وكان معهم كتاب قديم يوافق تاريخه
عصر الرضا صلوات الله عليه وسمعت الوالد ره انه قال سمعت السيد يقول كان عليه
خطه صلوات الله عليه وكان عليه اجازات جماعة كثيرة من الفضلاء وقال السيد
حصل لي العلم بتلك القرائن انه تأليف الامام عليه السلام واكثر عباراته موافق
لما يذكره ابو جعفر بن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه من غير سند وما يذكره
والده في رسالته اليه وكثير من الاحكام التي ذكرها اصحابنا ولا يعلم مستندها
مذكور فيه وقد عرفت مطابقة ما في المقنع لذلك الكتاب الشريف وهي ايضا من
القرائن على صحته مع ما سمعت من شهادة الصدوق على وجود ما فيه في كتب
الاصول ويشهد لذلك ايضا ما ذكره شيخنا المفيد طاب ثراه في الرسالة المقنعة
من انه لا زكوة على غلة حتى يبلغ حدها ما يجب فيه الزكوة بعد الخرص والجذاذ وخروج
مؤنتها وخراج السلطان لان تلك الرسالة عن آخرها مروية عن ابي محمد الحسن بن
علي العسكري صلوات الله وسلامه عليه ففي كتاب الاقبال عن علي بن عبد الواحد
باسناده الى رجا بن يحيى بن سامان قال خرج الينا من دار سيدنا ابي محمد الحسن بن

على صاحب العسكر سنة خمس وخمسين ومائتين فذكر الرسالة المتقدمة باسرها فذكر ذلك
فى فصل ثم قال تنبيهًا فله شهر رمضان وهذا ايضا مما يؤكد صحة النسبة واذا انضم الى ما فى
الفقيه واعتضد بما ثر الاخبار مما اشتهر العمل به فى الاعصار قوى الاعتماد عليه
سيما اذا وافق ظاهر التنزيل الحكيم وخالف ما اتفق عليه الفقهاء الاربعة فيزول عند
هذا الشك والارتياب فان فى خلافهم الرشد والصواب ولا يفتقر الى اليقين بصحة
الانتساب والله تعالى كبرياؤه هو العالم فى كل باب ومنها ما اورده الشيخ فى كتابى الاخبار
لبيان ان الزكوة بعد اخراج المؤنة ومؤنة السلطان فى الحسن كالصحيح عن ابى بصير و
محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام انهما قالا له هذه الارض التى يزارع اهلها ما ترى
فيها فقال كل ارض دفعها اليك سلطان فما حرثته فيها فعليك فيما اخرج الله منها الذى فاجرته
بقاطعك عليه وليس على جميع ما اخرج الله منها العشر انما العشر عليك فيما يحصل فى فاطعك
يدك بعد مقاسمته لك ولا يخفى ان المعتاد فيما عهدناه اخراج كثير من المؤنات من اعيان
الغلات قبل وقوعها فى الكيل ودخولها فى الوزن كاجرة الحصاد وما شاكلها ويلزم من
ذلك ان يكون العشر بعد اخراج مؤنات كثيرة وفى قوله عليه السلام فيما يحصل فى يدك
تنبيه على انها تتعلق بالنماء والفائدة الحاصلة فى يد الزارع وما حصل فى يد الغير ليس
من ذلك فى شىء كما يتعلق الخمس بالارباح وغيرها بعد وضع المؤنة وبهذا الاعتبار تمسك
بها الشيخ على ما ذكره فانه قال ان قوله عليه السلام لا زكوة على من اخذ السلطان الخراج
منه يعنى لا زكوة عليه لجميع ما اخرجته الارض وان كان يلزمه فيما يبقى فى يده هذا
كلامه قدس سره وظاهر انه يعم ما عدا الخراج من المؤن نظرا الى انها ليست مما يبقى
فى يده او باعتبار عدم القول بالفرق قال المحقق الاردبيلى قدس سره هذه مع اعتبار
سندها صريحة فى عدم وجوب الزكوة فى الخراج وظاهرة فى عدم حسابه بل سائر
المؤن ايضا من النصاب فتامل هذا كلامه طاب ثراه وسيأتى منه التنصيص على

صراحتها فى عدم تعلق الزكوة بالمؤن كلها كالخراج ونحوه فترصد والعجب من بعض الفضلاء حيث
قال هذه الرواية لا دلالة لها على ما ذكره الشيخ من ان الزكوة انما يجب بعد اخراج المؤنة
بل هى دالة على خلافه والمستفاد من قوله عليه السلام انما العشر عليك فيما يحصل فى يدك
بعد مقاسمته لك وجوب الزكوة فى كل ما يحصل فى يد المالك بعد المقاسمة فلا يكون
ما قابل المؤنة مستثنى من ذلك وهو من الضعف بمكان ومن اين له ان ما قابل المؤنة
يحصل فى يد المالك بعد المقاسمة بل لا يستقيم المقاسمة قبل اخراج المؤن لما فيه من
الضرر والاجحاف ويبعد القول بتاخر كل المؤنات عنها كما يبعد اثبات تاخر الجميع
عن المقاسمة وبذلك يضعف ما فى المدارك ايضا من ان هذه الرواية كالصريحة فى عدم استثناء
شىء مما يخرج من الارض سوى المقاسمة اذ المقام مقام بيان واستثنى ما عسى ان يتوهم
اندراجه فى العموم وذلك لما عرفته من ان استثناء حصة المقاسمة يقتضى استثناء
المؤنات كلها او لا اقل من المتقدمة عليها عادة وهو ملزوم لاستثناء ما يفرض تاخره
عنها من المؤن لعدم القائل بالفصل ولعله ترك التصريح بذلك مع اغناء الاعتبار
عنه وعدم سوق الكلام له مراعاة للتقية ونحوها من المصالح وامثال ذلك
كثيرة فى روايات الاصحاب وهو ظاهر للمتدرب من اولى الالباب وكيف كان ينتفى معه
القول بنفى استثناء شىء من المؤن واحتسابها جميعا على ارباب الاموال فلا يكون
ذلك من الاحتياط فى شىء على انه لا يبعد ان يراد بالاخراج الافادة والارباح لما
فيه من الاظهار والابراز قال فى مجمع البحرين الخرج والخراج بفتح المعجمة فيهما ما
يحصل من غلة الارض اى فائدتها قال فى القاموس الغلة الدخل من كراء دار واجر غلام وفائدة
ارض والمعنى فعليك فيما افاد الله منها واربح اى اخرج واظهر من النماء والفائدة
بعد المقاسمة العشر او نصفه كما يقال يخرج من اهل الغلات فى الف درهم ومن المعاملة
الفلانية الف دينار والمراد انه يربح ويحصل منه ذلك فيفهم منه ان المقاسمة بعد

وضع المؤن ورثا العشر على ما بهناك عليه فلا تغفل ومنها ما رواه الشيخ في التهذيب في
الصحيح عن احمد بن محمد بن عيسى عن البزنطي قال ذكرت لابي الحسن الرضا عليه السلم الخراج
وما سار به اهل بيته فقال العشر ونصف العشر على من اسلم طوعا تركت ارضه في يده و
اخذ منه العشر ونصف العشر فيما عمر منها وما لم يعمر منها اخذه الوالي فقبله ممن يعمره وكان
للمسلمين وليس فيما كان اقل من خمسة اوساق شيء وما اخذ بالسيف فذلك للامام يقبله
بالذي يرى كما صنع رسول الله صلى الله عليه واله بخيبر قبل ارضها ونخلها والناس
يقولون لا يصلح قبالة الارض والنخل اذا كان البياض اكثر من السواد وقد قبل
رسول الله صلعم خيبر وعليهم في حصصهم العشر ونصف العشر وروى الكليني عن احمد بن
قالا محمد بن عيسى عن علي بن احمد بن اشيم عن صفوان بن يحيى والبزنطي قالا ذكرنا له الكوفه
وما وضع عليها من الخراج وما سار فيها اهل بيته فقال من اسلم طوعا تركت
ارضه في يده واخذ منه العشر مما سقت السماء والانهار ونصف العشر مما كان
بالرشا فيما عمروه وما لم يعمروه منها اخذه الامام فقبله ممن يعمره وكان للمسلمين
وعلى المتقبلين في حصصهم العشر او نصف العشر الى ان قال وقد قبل رسول الله
صلى الله عليه واله خيبر وعلى المتقبلين سوى قبالة الارض العشر ونصف العشر في
حصصهم قال المحقق الاردبيلي ره في هذه فيها علي بن احمد بن اشيم المجهول مع كونها
مضمرة فسندها غير جيد الا انها مؤيدة للعمومات والخاصة المتقدمة يعني بها
ما تقدم من حسنة ابي بصير ومحمد بن مسلم وقد عرفت انها في التهذيب مسندة الى
ابي الحسن الرضا عليه السلم وسندها فيه صحيح وفي الكافي يمكن ان يكون البزنطي عطفا
على علي بن احمد كما هو المعروف من رواية احمد عن احمد على ما وقع في التهذيب كما عن
النقي المتقي طاب ثراه وعلى اي حال فسندها جيد جدا وافادتها للمقصود ظاهرة
فان الحصة لا تتعين ولا تتحصل الا بعد التصفيه واخراج مؤن كثيرة واضافة

الحصص

الحصص ليهم يعطي اخضاصا يمنع من تنا ولها الحصص الحارث والساقي والحارس والحاصد
وغيرهم ويلزم من ذلك ان يختص العشر بما يبقى في ايديهم من حصصهم بعد وضع المؤنات
وحصة السلطان وذلك ما اردناه وقد عرفت انه لا وجه لحمل الرواية على استثناء
خصوص حصة القبالة والا لزم ان يعتبر قبل وضع ما غرمه المتقبلون على الغلة من
البذر وغيره ومنها ما رواه الكليني والشيخ في الحسن كالصحيح عن محمد بن مسلم قال
سالت ابا عبد الله عليه السلم عن التمر والزبيب ما اقل ما يجب فيه الزكوة فقال خمسة اوسق
ويترك معافارة وام جعرور لا يزكيان وان كثرا ويترك للحارس العذق والحارس والعذق فانه
يكون في النخل ينظر فيترك ذلك لعياله وفي الكافي عنه عليهما السلم في زكوة التمر
والزبيب قال للحارس العذق والعذقان والحارس يكون في النخل ينظر فيترك ذلك
لعياله قال في المنتهى واذا ثبت ذلك في الحارس ثبت في غيره ضرورة عدم القائل
بالفرق وكذلك ثبوته في التمر والزبيب يستلزم ثبوته في الحنطة والشعير وفي الحسن
كالصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلم قال يترك للخارص اجرا معلوما ويترك من النخل معافارة وام جعرور ويترك للحارس يكون في الحائط
العذق والعذقان والثلثه لحفظه اياه وهذا الخبر صريح في ان ذلك اجرة للحارس العذقين
وليس مجانا وان لم تكن الجملة الثانية بيانا للاولى وظاهر في ان المراد ترك النخلة
والنخلتين والثلث وما هو بمنزلة ذلك اذ الكباسة والكباستان من نخلة واحدة
والقنو والقنوان منها ليس بعد اجرا معلوما بناء على ما هو الظاهر من ان
الجملة الاخيرة بيان للاولى على ما اعترف به في روضة المتقين فاندفع ما يقال
من انه لا يظهر من الخبر انه اجرة او مجانا كما لا يظهر ان المتروك له كل ثمرة النخلة
والنخلتين او الكباسة والكباستين اذ العذق بالفتح النخلة بحملها وبالكسر
الكباسة وهي بمنزلة العنقود من العنب مع انه يظهر من التذكرة ان الرواية

ما الفتح حيث قال العذق بفتح العين وقيل بكسرها وفي الفقيه يترك الخارص العذق
والعذقين والثلثه لحفظه له اي لمن يحافظه لاجل الحفظ وبازاء اجرته كما في قوله
عليه السلم لحفظه اياه فانه نص في كونه لاجل الحفظ والظاهر انها الاجرة المسماة
سواء كانت نخله اونخلات اوكباسة وكباستين من كل نخلة اومن نخله واحدة واذا ثبت
استثناء تلك الاجرة من المؤن ثبت مطلقا اذ لم يفرق بينها وبين غيرها احد من علمائنا
وغيرهم قال في المدارك الرواية نقول بموجبها ونمنع التعدي عن غير المنصوص وقوله
انه لا قائل بالفرق غير جيد فان ذلك ثابت عند الجميع وقد صرح به من لا يعتبر المؤنة
كما حكاه في التذكرة والمنتهى ويتوجه عليه انه ان اريد التصريح بذلك ممن لا يعتبر
المونة من الخاصة فهو خلاف الواقع لانه منحصر في الشيخ في الخلاف والفاضل يحيى بن
سعيد والفرق غير محكي عنهما لا في التذكرة والمنتهى ولا في غيرهما وكذا ان اريد
من لا يعتبرها من الفريقين وان اريد من لا يعتبرها من العامة فلا يجدي به نفعا مع
ان ما حكاه في التذكرة عن الشافعي في القديم من انه يترك للمالك نخلة او نخلات
ياكل منها هو واهله غير مرضي عند اصحابه حكى صاحب العزيز في شرح الوجيز عن
التقريب ان للشافعي قولا في القديم انه يترك للمالك نخلا او نخلات ياكل منها اهله
ويختلف ذلك باختلاف حال الرجل في قلة عياله وكثرتهم وذلك في مقابلة ما [مه]
بتربية الثمار الى الجداد وتعبه في التجفيف قال والصحيح المشهور ادخال الكل [علاوة]
النصوص المقتضية لوجوب العشر اما مؤنة الجداد والتجفيف فهي من خالص مال
المالك وكذا مؤنة التنقيه في الحبوب لما سبق ان المستحق لهم هو اليابس واما ما [ورد]
بترك الثلث او الربع لهم فهو محمول على ترك بعض الزكوة لرب المال ليفرقه بنفسه على [اقاربه]
وجيرانه اي لا يؤاخذ بدفع جميع ما خرص عليه اولا انتهى وايضا ترك النخلة والنخلات
للمالك غير تركها للحارس واجرة الحفظ تباين اجرة تربية الثمار والتجفيف فاين هذا من

ذاك كما ان ترك ما يحتاج اليه المالك من اكل اضيافه واطعام جيرانه واصدقائه وسؤاله
المستحقين للزكوة وما يجنيه منها وما يتناثر منها ويتساقط وينتابه الطير وياكل منها
المارة ليس مما نحن بصدده في شيء فما ذكر في التذكرة والمنتهى من ان على الخارص ان
يتركها له ولو استوفى الكل اضر بالمالك خارج عن موضع البحث وكذلك ما ذكر
فيهما من انه روي عن النبي ص انه قال خففوا على الناس فان في المال العرية والواطيه
والاكله قال والعرية النخلة والنخلات يهب لنا نا ثمرتها وقد قال عليه السلم ليس في
العرايا صدقة والواطيه السابلة سموا به لوطيهم بلاد الثمار مجتازين والاكلة اربا[ب]
الثمار واهلهم فان ذلك كله غير المتنازع فيه وهو ترك النخله والنخلات لاجرة الناطور
وهو ظاهر جدا وما ذكر بعض الفضلاء في تعليقاته على شرح اللمعه ان عدم القايل بالفرق
غير معلوم غير مفيد قطعا لما علم من اهتمامهم بنقل الخلاف وحكاية الاقوال فلو كان ثم
من يقول به لاطلعنا عليه وعدمه دليل على نفيه على ان انتفاء ظهور القايل بالفرق
كاف فتدبر ومنها ما رواه في الكافي باسناد لا يخلو عن اعتبار عن ابي عبد الله عليه السلم
في قول الله عز وجل واتوا حقه يوم حصاده قال تعطي المسكين يوم حصادك الضغث ثم اذا حصاده
وقع في البيدر ثم اذا وقع في الصاع العشر ونصف العشر ويظهر منه ان اخراج الزكوة بعد [وضع]
بعض المؤنات الموضوعة مما يتقدم على وقوع الغلة في الصاع كما يدل عليه ايضا اعتبار
الاوساق قال الصادق عليه السلم كلما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة قال في
ط وقت اخراج الزكوة عند التصفيه لان النبي ص قال اذا بلغ خمسة اوساق ولا يمكن
الكيل الا بعد التصفيه ويلزم منه ان يكون اجرة الكيال والوزان ايضا من المؤن المستثناة
على ما هو ظاهر من استثنى كلها اللهم الا ان يعتاد تولي المالك بنفسه لبعض الاعمال كما في
بلاد العرب فيحتسب اجرة المساعد كما نبه عليه في المعتبر ومنها ما استند اليه العلامة
في المنتهى وهو انه مال مشترك بين المالك والفقراء فلا يختص احدهم بالخسارة عليه

كثير من الاموال المشتركة وفي المعتبر وغيره ان المؤنة سبب في زيادة المال فيكون على
الجميع كالخرج على غيره من الاموال المشتركة واعترض عليه صاحب المدارك
بان اشتراك النصاب بين المالك والفقراء ليس على حد سائر الاموال المشتركة
لتكون الخسارة على الجميع ولهذا جاز للمالك الاخراج من غير النصاب والتصرف
فيه بمجرد الضمان والجواب انه مبني على ما تقرر عندنا من وجوب الزكوة في العين لا في الذمة
قال في المنتهى ذهب اليه علماؤنا اجمع سواء كان المال حيوانا او غلة او اثمانا وبه قال اكثر
اهل العلم وفي التذكرة انها تجب في العين عند علمائنا وبه قال ابو حنيفه ومالك والشافعي
في الجديد واحمد في اظهر الروايتين الا ان ابا حنيفه قال لا يستحق بها جزء منها وانما
تتعلق بها كتعلق الجناية بالعبد الجاني وهو احدى الروايتين عن احمد ويفهم منه ان
من قال منا بتعلقها بالعين ذهب الى انه على سبيل شاعة الشركة والاستحقاق لا من
قبيل الرهن وغيره على وجه الاستيثاق وقد صرح هذا المعترض ايضا بان مقتضى الادلة
الدالة على وجوب الزكوة في العين كون التعلق على طريق الاستحقاق وهو الظاهر
من كلام الاصحاب حيث اطلقوا وجوبها في العين ولا ينافي ذلك جواز الاخراج من مال
اخر وجواز التصرف في النصاب اذا ضمن الزكوة بدليل من خارج هذا كلامه ره وبه
ينهدم بنيان ما شيد به الاعتراض فان فيه اعترافا بان سلب بعض احكام الشركة لدليل
خاص لا يوجب نفيها ولا يصح ان يقاس على البعض المنفي سائر الاحكام فيبقى الجميع
الى ان يقوم دليل على خلافه ومنه اشتراك الخسارة اذ لا دليل على استثنائه فان اراد
نفي استحقاق جزء من اعيان الغلات من حيث استثناء بعض اوصافه واعراضه وانتفاء
شيء من لوازمه واحكامه نظرا الى ما في التذكرة والقواعد والبيان من التردد في الاشتراك
والاحتمال كونه كالرهن لانه يباع بعض النصاب عليه اذا امتنع كما يباع المرهون في الدين
او كونه كتعلق الارش برقبة الجاني فانها تسقط بهلاك النصاب كما يسقط الارش بهلاك

الجاني فذلك لا ينفعه كما قررناه مع ان ذلك من اراء المخالفين كما يظهر من الوجيز وان
اراد نفي وجوبها في العين بناء على وجوب الزكوة في الذمة مستندا الى ما ذكر فمع
قصوره حيث لا ينافي سلب بعض خواص الاستحقاق تعلقها بالعين على وجه الاستيثاق
يتوجه عليه انه مصادم لما سبق من الاجماع واما ما حكاه ابن حمزه عن بعض
الاصحاب من وجوبها في الذمة على ما اورده الشهيد في البيان فقد نسبه في المعتبر
كما مر الى احد قولي الشافعي واحمد محتجا على ذلك بانها لو وجبت في العين لكان للمستحق الزام
المالك بالاداء من العين ولمنع المالك من التصرف في النصاب الا مع اخراج الفرض
ثم اجاب عن الاول بالمنع من الملازمة فان الزكوة وجبت جبرا وارفاقا للفقير فجاز
ان يكون العدول عن العين تخفيفا عن المالك ليسهل عليه دفعها وكذا الجواب عن
جواز التصرف اذا ضمن الزكوة وهو حسن كذا في المدارك وهو كما ترى يستحسن تارة
ان الوجوب في العين لا في الذمة ويعترف اخرى بانه على سبيل الاستحقاق دون
الاستيثاق ومع ذلك يعترض على الفاضل بما احتج به المخالف في ذينك المقامين
بناء على انتفاء احد هذين المذهبين والعجب من صاحب الذخيرة حيث تبعه في الاعتراض من
غير ان ينفي ما اورده في هذا المقام مما يتصور انه اكثر من القولين ولعل له عذرا هو
به اعرف فان وجه الاعتراض على ما قرره في الذخيرة بان اشتراك النصاب ليس على
حد سائر الاموال المشتركة لينسحب حكمها فيه كلية ولهذا يجري فيه ما لم يجر في
سائر الاموال المشتركة فيجوز للمالك الاخراج من غير النصاب والتصرف فيه
بمجرد الضمان ووجب عليه كلما يتوقف عليه الدفع الى المستحق من اجرة الكيال والوزان
لتوقف الواجب عليه فجوابه ان مجرد امتيازه بوجه ما عن سائر المشتركات لا يمنع من
اشتراكه معها في سائر الاحكام المشتركة بعد تسليم الاشتراك وثبوته وهو ظاهر
مما تقدم وقال في الذخيرة ان انتفاء بعض الاوصاف الثابتة لتعلق الحق بالعين

غالبًا الدليل من خارج لا يقتضى انتفاء وصف التعلق بالعين بالكلية وفى وجوب
اجرة الكيل والوزن على المالك خلاف مشهور وقد قال الشيخ فى المبسوط يعطى الحافظ
والوزان والكاتب من سهم العاملين والفرق بين ما يتوقف عليه الغلة وما يحتاج
اليه الدفع بين فلا يجرى ذلك بعينه فى اجرة الحصاد والتصفيه على ما زعمه صاحب المدارك
على ان الاوساق لا يحصل الا بعد ذلك كله فيكون الجميع وعدم ظهور القائل به مشتركا بين الجميع
بخصوصه لا يضرنا ولا المؤن كله فى اطلاقاتهم له ووجوب شئ من ذلك على ارباب
الاموال لا دليل عليه ودون اثبات وجوب ما يتوقف عليه الدفع عليهم خرط
القتاد مع ما فى دعوى التوقف من تطرق المنع والمراد بجواز التصرف بمجرد الضمان
ان كان هو الانتقال الى ذمة المالك بالتضمين كما هو المتبادر فتوقف جواز التصرف
عليه ينافى وجوب الزكوة فى الذمة وبه يثبت مشاركة المستحقين فى عين النصاب
اختار فى العزيز ان حق المساكين ينقطع بالتضمين من عين الثمرة وينتقل الى ذمة رب
المال لان الخرص يسلطه على التصرف فى الجميع وذلك يدل على انقطاع حقهم عنها و
عدم الاحتياج الى الاستيذان منهم لتعذره وانما يتوب الساعى عنهم فيقوم اذنه مقامه
حيث لم يتعين المصرف وان اريد بالضمان العزم على الاداء من غيرها كما افاده المحقق
الشيخ على فالتضمين يتضمن الاذن لهم فيه وكانه ينتقل بذلك حق المساكين اليهم ولذلك
يجوز للساعى ان يضمن لارباب الاموال حقهم بانتقاله اليه قال فى المعتبر كغيره خيرهم
بين تركها امانة فى يدهم وبين تضمينهم حق الفقراء او يضمن لهم حقهم فان اختاروا
الضمان كان لهم التصرف بالاكل والبيع والهبة وان ابوا جعله امانة ولم يجز لهم التصرف
بالاكل والبيع والهبة لان فيها حق المساكين وفى البيان ليس له التصرف الا بعد ضمان
ما يتصرف فيه او الخرص فيضمن او يضمن له الساعى ولو تركها امانة جاز بخرص وغيره
وعلل الاشتراك فى المدارك بما رواه ابن بابويه يعنى فى علل الشرايع عن ابى المعزا

عن ابى عبد الله عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى شرك بين الفقراء والاغنيا
فى الاموال فليس لهم ان يصرفوا الى غير شركائهم قال والشركة انما يصدق بالوجوب
فى العين وروى الكلينى فى عن ابى المعزا عن ابى عبد الله عليه السلام قال ان
الله عز وجل اشرك بين الاغنياء والفقراء فى الاموال فليس لهم ان يصرفوا الى غير
شركائهم وبالجملة النصوص المعتضدة بالشهرة العظيمة البالغة حد الاجماع من
الفرقة المحقة ناهضة باثبات الشركة الاستحقاقية المخالفة لمذاهب العامة كما
اعترف به فى المدارك والذخيرة ولا ينهض امثال ذلك بنفيها فالقول بها هو الوجه
وما يبتنى عليها من الوجوه لا يخلو عن وجه فلا وجه للاعتراض عليه بهذا الوجه واما
الايراد بانه ان تم لدل على استثناء المؤنة المتاخرة عن وقت تعلق الوجوب لتضمنها
لحصول الاشتراك فى ذلك الوقت والمدعى اكثر من ذلك واعم منه فدفعه ظاهر
لانتفاء القول بالفرق فى هذه المسئلة وان فرق بين المؤن اللاحقة والسابقة فى
اعتبار النصاب باحتساب المتقدمة دون المتاخرة عكس ما يراد هنا فافهم على انه يصح ان
يقال بالنظر الى ما فى المعتبر ان المؤنات وان كانت متقدمة سبب لزيادة ما يحصل
من المال المشترك والخرج على الاموال المشتركة وان لم يرد فيها مشترك فما بن بلد منه
بسببه اولى بالاشتراك وبهذا يمكن الاعتذار عما ارتكبه العلامة فى المنتهى حيث
قال لنا انه مال مشترك بين المالك والفقراء فلا يختص احدهم بالخسارة عليه كغيره
من الاموال المشتركة ولان المؤنة سبب فى الزيادة فيكون على الجميع فانه جعل
ذلك وجها اخر كما ترى اشارة الى ما بينهما من الفرقان لبعد كون المجموع دليلا واحدا
على مجموع المؤن المتاخرة والمتقدمة ولعله اعرض عن التشبيه بغيره من المشتركات
لئلا يتوهم فيه القياس على ما اعتبره عطاء فان هذه الحجة محكية عنه فى التذكرة بهذا
الوجه المبتنى عليه تنبيها على انه تم التقريب من باب اتحاد طريق المسئلتين واوكده

المحقق على ذلك الوجه بناء على الاحتجاج بالقياس بالطريق الاولى وبما قررنا
ظهر ضعف ما في الذخيرة من انه في قوة المدعى واضعف منه ما في المدارك من منع
الملازمة بناء على انه لا يلزم من كون المؤنة سببا في الزيادة وجوبها على الجميع ومن
ان ذلك نفس المدعى فكيف يجعل دليلا ضرورة ان هذا المنع مكابرة والاستدلال
باعتبار وصف كونه سببا في الزيادة وهو غير المدعى قطعا وبهذا الاعتبار كان دليلا
كما في سائر الاقيسة الاقترانية والاستثنائية ومنها ما نبه عليه المحقق في المعتبر
واحتج به في المنتهى من ان الزكوة في الغلات انما تجب في النماء واسقاط حق الفقراء
من المؤنة مناف وقرر في المدارك بان الزكوة في الغلات تجب في النماء والفائدة وهو
لا يتناول المؤنة وحكم عليه بالبطلان ولعله ناظر الى ما هو المفهوم من الغلة فانها
فائدة الارض كما صرح به الفيروزآبادي وغيره وكذا لفظ الزكوة ذهابا الى معناها
الاصلي وهو النمو قال في القاموس زكا يزكو زكاء وزكوا نما وزاد فانها اسم على
فعله كالصدقة واكثر ما يكون اطلاقه على المال المخرج فلا يلايم ذلك اخراجه من غير
النماء وقال الفاضل الاردبيلي لا يبعد عدم تعلق الزكوة بالمؤن كله كالخراج ونحوه
متمسكا بدليل الاجماع لو كان ونحو من لزوم الضيق والحرج على المالك وظاهر
اهتمام الشارع بحال المالك وتبادر ان الغرض وصول ما يصل اليه الى النصاب
لا ما ياخذ الغير خصوصا ما كان موقوفا عليه الزرع لحسنة محمد بن مسلم وابي بصير
الصريحة في ذلك والاخبار التي تدل على احتساب ما ياخذ الظالم زكوة والتي
تدل على كون الخمس بعد المؤن وغيرها فتامل كذا في شرح الارشاد للمحقق المذكور
فاطلقها لهذه الوجوه على ما تمسك به العلامه في المنتهى من الوجوه التي مرت
الاشارة اليها في تضاعيف الكلام ويتضح بهذه الادلة المتعاضدة بعضها ببعض
من الاخبار المعتبرة المتاية بعمل مشاهير المحققين من الاصحاب المطابق لظاهر

ما نزل به الكتاب المخالفة لما اتفق عليه الجمهور وغير ذلك من الشواهد والاعتبارات
ما اوردناه من ترجيح تعلق الزكوة بالغلات بعد وضع ما يغرمه عليه رب المال من
المؤنات ويؤيده ما عهد في الشرع من التخفيف عنه صونا له عن التمرد والخلاف
من حيث كونها مواساة يشق تحملها شرعت معونة للفقراء من اجل قوتهم ليختص
بها اموال الاغنياء ولهذا اقتصر فيما يعالج بالرشاء والنضح والدلاء على نصف
العشر مع انه يحتسب ما يلزم ذلك من المؤن وسطا على القول بالاستثناء على ما صرح
به في البيان وغيره باعتبار ما يعانيه من الاشتغال بالسقي واستعمال الاجراء
دائما على بذل المؤنة بخلاف ما سقته السماء وما يجري مجراه من الاودية والسيول
ولان غلة ما يسقى بالنواضح والدوالي اكثر ما يكون اقل مما يسقى بالماء الجاري ونحوه
كما هو المعهود المعتاد مع ان ما يغرمه المالك معجلا لا يجبر بما يصل اليه بعد وايضا فان
منفعة المالك هي ما يبقى بعد اخراج المؤنة وظاهر انه اذا كثرت المؤنة يكون ما يبقى
له بعد المؤنة اقل مما يبقى له فيما قلت المؤنة فناسب في ذلك التخفيف له وبذلك ينحل ما
استشكل في المقام من ان الزكوة اذا كانت لا تجب الا بعد المؤنة فاي فارق بين ما كثرت
مؤنته وقلت على انه قال المحقق ان الاحكام متلقاة من الشرع المطهر وكثير من علل
الشرع غير معلوم لنا فلا حاجة الى ما احتمله الشهيد من سقوط مؤنة السقي لاجل
نصف العشر واعتبار ما عداها مع انه ذكر انا لا نعلم به قائلا ولا يحسم به الاشكال
ايضا لان نصف العشر بما زاد عليها فلا بد من الرجوع الى ما ذكرناه ويقع بازاء ما
يزاوله من الكلفة الزائدة على بذل الاجرة وما ينقص من ماله وليس في هذه التفرقة
شهادة قوية على عدم الاستثناء كما اغتنمه صاحب المدارك ولا تصريح لهم باسقاط
نصف العشر لاجل المؤنة خاصة على ما في البيان نعم ربما كان لبعضهم اشعار به و
الامر فيه بعد ما بيناه سهل وكيف كان ففي ذلك وامثاله مما يبتني على غاية خال

اربابا لاموال من الشهادة القوية على العفو والمساحمة ما لا يخفى على اللبيب وقد
قال امير المؤمنين عليه السلم فانا امرنا ان ناخذ منهم العفو ولذلك عفى رسول الله
صلى الله عليه واله عما سوى الاجناس التسعة ووضعنا الزكوة عن المعلوفة والتجارة وغيرها
وعلى المصدق ان يفوض الى ذى المال ويخيره ويصدقه ويقبل قوله واجاز لهم الخرص
والتخمين واخراج القيمة ونهى ان يحشر من ماء الى ماء وان يجمع بين متفرق وان يفرق
بين مجتمع الى غير ذلك مما يفيد الناظر التقوية والتاييد لما ثبت بالكتاب والسنة
والاجماع والاعتبار فاعتبروا يا معاشر اولى الابصار وهذا كله مع انه لا دليل على
خلافه بحسب النقل والعقل يعارض ما فصلناه ولا قائل بذلك من قدماء علمائنا
ولم يتحقق من متاخريهم القول به ايضا والخلاف فيه مع ان الظاهر انه قد سبقه الاجماع
ولحقه غير مستقر ومن جنح اليه تراه يقدم رجلا ويؤخر اخرى مع ما فيما تشبث به من
الضعف والقصور فان الخلاف منسوب الى الشيخ فى المبسوط والخلاف والفاضل
يحيى بن سعيد ويظهر من الشهيد الثانى فى المسالك والروضة نوع توقف فيه وان
نسب اليه اختياره فى فوائد القواعد ومشى على اثره صاحب المدارك وتبعه فى الذخيرة
وهو الظاهر من الحر العاملى فى البداية حيث سكت عنه وتردد فيه الفاضل العلامة
المجلسى ووالده التقى المتقى كصاحب المفاتيح وان جعله احوط واولى فاما الشيخ فقد
عرفت انه تكرر منه فى المبسوط التصريح بالاستثناء كما قطع به فى سائر كتبه ويوجد فى
موضع منه فى غير موضعه انه لا زكوة فى شىء من الحبوب غير الحنطة والشعير والتمر
شعيرفيه مثل ما فيه وكل مؤنة تلحق الغلات الى وقت اخراج الزكوة على رب المال دون
المساكين والعلس نوع من الحنطة الى اخر ما قال والظاهر من تخلل هذا الحكم بين كون
السلت شعيرا والعلس حنطة بدون مناسبة انه من الحاقات الناسخين اذ لا وجه
لتوسط حكم المؤن بين ذينك الحكمين المتناسبين ولو لم تكن حاشية الحقت بالاصل

لزم التكرار

لزم التكرار والتناقض ويجب الاحتراز عن امثال ذلك فى كلام الاجلاء مهما امكن
اذ يبعد حمله على المؤن اللاحقة لوقت الوجوب او على اعتبار النصاب قبلها وابعد
منه الحمل على انه يجب على رب المال ان يؤدى المؤن الى وقت الاخراج ثم يحتسب
ما غرمه وسطا على المساكين وقال فى الخلاف كل مؤنة تلحق بالغلات الى وقت اخراج
الزكوة على رب المال وبه قال جميع الفقهاء الا عطا فانه قال المؤنة على رب المال
والمساكين بالحصة دليلنا قوله عليه السلم فيما سقت السماء العشر او نصف العشر
فلو الزمنا المؤن لبقى اقل من العشر ونصف العشر ولو كان مراده وفاق جميع فقهاء
الخاصة او اتفاق كل علماء الامة لاحتج به عليه كما هو دابه فى ذلك الكتاب الا ترى انه حيث
اعوزه الدليل اضطر الى التمسك بالعمومات ولم يحتج عليه بالاجماع منا ومن العامة
على ما سمعت فما قطع به فى شرح اللمعة من انه قول الشيخ محتجا عليه بالاجماع منا ومن
العامة محل التعجب وكيف يدعى الاجماع من الامة ويخالفه فى سائر كتبه وفتاويه ولو
كان كذلك لزم عليه القول بخلاف ما ادعى عليه الاجماع ويلزم ايضا مخالفة الاكثر
لاجماع الطايفة بل لما عليه علماء الاسلام وهذا مع انه مما لا يرتضيه ذو حجى يستلزم
سقوط الاعتماد عن الاجماعات التى يدعيها العلماء الاعلام ولا سيما الشيخ كما شنع عليه
كثير من الاخباريين والقاصرون من الاصوليين والحق ان المراد جميع فقهاء العامة
على ما هو المعتاد فى عباراته القدماء خصوصا الشيخ فى كتاب الخلاف واذا اراد
التعبير عن اتفاق علماء الخاصة قال فى مقام التعليل عليه اجماع الفرقة وهذا ظاهر
لكل من نظر فيه فقد تكرر فيه ذلك والمراد به ما ذكرناه كما قال يجب فى المال حق سوى
الزكوة المفروضة وهو ما يخرج يوم الحصاد من الضغث بعد الضغث والحفنة بعد
الحفنة يوم الجذاذ وبه قال الشافعى والنخعى وخالف جميع الفقهاء فى ذلك دليلنا
اجماع الفرقة واخبارهم وهو صريح فى ان المراد فقهاؤهم حيث قابلهم اجماع الفرقة

واصرح منه قوله لا زكوة فى سبائك الذهب والفضة ومتى اجتمع معه دراهم او دنانير ومعه
سبائك او نقار اخرج الزكوة من الدراهم والدنانير اذا بلغا النصاب ولم يضم السبائك
والنقار اليها وقال جميع الفقهاء يضم بعضها الى بعض وعندنا ان ذلك يلزم اذا قصد
الفرار من الزكوة وكذلك قوله من كان له سقوف مجراة بفضة او ذهب وان مستهلكا
كان او غير مستهلك لا يجب فيه الزكوة وقال الشافعى وباقى الفقهاء وان كان ذلك
مستهلكا بحيث اذا جرد واخذ وسبك لم يحصل منه شئ فلا زكوة فيه لانه مستهلك
وان لم يكن مستهلكا وكان اذا جمع وسبك يحصل منه شئ حتى يبلغ النصاب او بالاضافه
الى ما معه نصابا ففيه الزكوة وقال الحلى عندنا لا زكوة فيه وخالف جميع الفقهاء فى ذلك
وقالوا فى غير المباح منه زكوة واما المباح فللشافعى فيه قولان وحكى عن جماعة من الصحابة
القول بالانتفاء ثم ذكر انهم قالوا زكوته اعارته كما يقول اصحابنا وفى الفقهاء مالك و
احمد واسحق وعليه اصحابه وبه يفتون ويبين ذلك ايضا ما قاله من ان الخمس يجب فى جميع
المستفاد من ارباح التجارات والغلات والثمار على اختلاف اجناسها بعد اخراج حقوقها
ومؤنها واخراج مؤنة الرجل لنفسه ومؤنة عياله سنة ولم يوافقنا على ذلك احد من
الفقهاء دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وطريقة الاحتياط وقال على الامام اذا اخذ
الزكوة ان يدعو لصاحبها وبه قال داود وقال جميع الفقهاء ان ذلك مستحب غير واجب فانه
اطلق الفقهاء عليهم واراد بجميع الفقهاء من عدا علمائنا وذلك كثير فى جميع الكتب وسائر
الابواب منها قوله ان موضع مسح الراس مقدمه وعليه اجماع الفرقة وقال جميع الفقهاء
ان مسح جميع الراس مستحب ثم قال اجمعت الفرقة ان ذلك بدعة ومنها ان اواخر فصول
الاذان موقوفة غير معربة وقال جميع الفقهاء يستحب بيان الاعراب فيها دليلنا اجماع الفرقة
وقد بينا ان اجماعها حجة ومنها ان من اجنب نفسه مختارا اغتسل على كل حال وان خاف
التلف والزيادة فى المرض وخالف جميع الفقهاء فى ذلك دليلنا اجماع الفرقة المحقه

ان تحرير اني كان شاء
صح مقدار الواجب وحكى
عن جميع الفقهاء

ومنها الزكوة

ومنها انه يجوز صلوة الفريضة على الراحلة عند الضرورة وقال جميع الفقهاء لا
يجوز ذلك دليلنا اجماع الفرقة ومنها انه ذكر ان الفرض فى الطهارة الصغرى المسح
على الرجلين وقال جميع الفقهاء الفرض هو الغسل وروى عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال
ما نزل القرآن الا بالمسح وعليه اجماع الفرقة ومنها قوله ان المذى والودى لا ينقضان
الوضوء ولا يغسل منهما الثوب وخالف جميع الفقهاء فى ذلك واوجبوا منهما الوضوء و
غسل الثوب دليلنا اجماع الفرقة الى غير ذلك من المواضع المتكررة المتكثرة فى جميع
ابواب ذلك الكتاب وفصوله مما لا حاجة الى التطويل بذكره وفيما اوردناه كفاية للمسترشد
ومن هذا ما حكى المحقق بعده الخلاف عن الشيخ نسبه الى الشافعى ومالك وابى حنيفه واحمد وفى
المنتهى ان زكوة الزرع والثمار بعد المؤنة كاجرة السقى والعمارة والحصاد والجذاذ و
الحافظ وبعد حصرمه وبه قال اكثر اصحابنا واختاره الشيخ ايضا فى النهاية وذهب اليه
عطا وقال فى ط وف المؤنة على رب المال دون الفقراء وهو قول الفقهاء الاربعة وفى
التنقيح انه مذهب الفقهاء الاربعة فان قلت انه ربما يطلق الفقهاء على ما يتناول
العامة والخاصة فانه قال زكوة الابل والبقر والغنم والدرهم والدنانير لا يجب حتى
يحول على المال الحول وبه قال جميع الفقهاء دليلنا اجماع الفرقة قلنا مجرد وفاقهم
معنا لا يقتضى ان يريد به الفقهاء من الفريقين ولو حمل على ذلك بالنظر الى القرينه
فالفرق بينه وبين ما نحن فيه من مسئلة الاستثناء بين الا ترى انه استدل فى هذا
الموضع باجماع الفرقة ولو كان المراد فى تلك المسئلة جميع الامه لاستدل لنفى الاستثنا
باجماعهم كما اشرنا اليه والظاهر ان المراد هنا جميع الفقهاء منهم ايضا كسائر المواضع
المتكررة ويشهد له انه بين النصب فى الغنم ثم قال وبهذا التفصيل قال النخعى والحسن بن
صالح بن حى وجميع الفقهاء ابو حنيفه ومالك والشافعى وغيرهم الا انهم لم يجعلوا
بعد المائتين وواحدة اكثر من ثلثه الى اربع مائة ولم يجعلوا فى الثلثمائة وواحدة

انما كما جعلناه وفي اصحابنا من ذهب الى هذا وهو اختيار المرتضى دليلنا اجماع
الفرقة فانه فسر الفقهاء بهم ومعه لا يبقى ارتياب على انه لو اراد الجميع لم يحتج الى ذكر
المرتضى اخرا وكيف يدعي مع وقوع الخلاف من الشيخ وغيره من الاصحاب كالمفيد
وتبعه الثنيا والتي احتجاجه باجماع الفرقة فيما اتفق فيه الفريقان دون ما نحن فيه ادل
دليل على نفي الاتفاق فيه وكذلك ما قال ان السخال لا تتبع الامهات وبه قال النخعي
والحسن البصري وخالف باقي الفقهاء في ذلك على اختلاف بينهم سنذكره دليلنا اجماع الفرقة
ثم قال لمن اوجب فيها الزكوة اختلفوا وفصل اقوال الشافعي وابي حنيفه ومالك وفيه تنبيه
على ان الفقهاء اولئك المذكورون وبما فصلنا اتضح حال الاجماع الذي به يصولون
وعليه يعولون ومنه يظهر ما في قول صاحب الجامع ان المؤنة على رب المال دون
المساكين اجماعا الا عطا فانه جعلها بينه وبين المساكين لان الظاهر انه اخذ ذلك
من الخلاف واستثناء عطا شاهد عليه فلعله اراد به اتفاق العامه وهو اعرف فكيف
كان فلا تعويل على هذا الاجماع كما لا عبرة بقول ناقله به لانه ينبني عليه واذا علم
ضعف المبني عليه يعلم فساد المبني قطعا والعجب من الجماعة من المتفقهه المتاخرين حيث
اغتروا بدعوى اجماع الكل غير عطا مع ما عرفت انه خلاف ما اطبق عليه المحصلون
من فقهائنا رضوان الله عليهم وحيث ظهر ان فقهاء العامة عن اخرهم على ان فيما سقت
السماء العشر وفي غيره نصف العشر من غير تقييد باستثناء المؤن علمنا ان ما احتج به
الشيخ وغيره من الاخبار المتكثرة المطلقة والعامه محمول على المماشاة معهم والاجمال
فيها لمصالح لا تخفى على ذوي الافهام ثم انه لو اعتبر العشر مثلا بعد المؤن لم يبق اقل
من العشر مطلقا وانما يبقى اقل من عشر الكل ولا نص على وجوب عشر ما سقت السماء وانما
المنصوص ان فيه العشر في الجملة واخراج مطلق العشر متحقق مطلقا ووجوب عشر الجميع
اول المسئلة وعين المتنازع فيه فاندفع ما علله به في الخلاف وكذا ما حكاه في المعتبر

عن الفقهاء الاربعة من انه لو لزم الفقراء منها نصيب لقصر نصيبهم عن الفرض لان ادعاء
ان الفرض عشر الجميع يشتمل على المصادرة ولا يتم ما في المدارك ايضا من ان لفظ ما من صيغ
العموم فيتناول ما قابل المؤنة وغيره اذ لم ينسب العشر الى ما يفيد العموم مع احتمال
ارادة المعهود من الموصول وهو النماء والفائدة وكذا الحال فيما روي من ان العشر مما سقت
السماء ونصف العشر مما سقي بالسواني وما ورد ان صدقة ما سقي بالغرب نصف الصدقة
وما سقت السماء والانهار او كان بعلا فالصدقة هو العشر وما سقي بالدوالي او بالغرب
فنصف العشر لان ما قدمناه يجري في ذلك كله ولا ينافي ان يخرج عشر ما يحصل في يد المالك
مما سقت السماء وصدقة ذلك عشر النماء والفائدة ضرورة انها ليست نصا في خلافه و
ظهورها فيه غير ظ فانها بالنظر الى الشرايط والاحكام مطلقة تحتاج الى التقييد
او مجملة تفتقر الى بيان فيجوز ان يكون استثناء المؤن ايضا كذلك اذ لم يتعلق بتفصيلها
الغرض المسوق له الكلام في هذا المقام ولا حجر في السكوت عن حكمها كالاعراض عن اشتراط
النصاب والتملك بالزراعة وما شاكل ذلك على ان العموم بالقياس الى ما يتناوله اللفظ
كالحبوب والثمار من الحنطة والشعير والتمر والزبيب ففي كل جنس منها العشر في الجملة
وهذا غير ما قصد اثباته بالعموم من ان كل جنس فيما قابل المؤنة منه وغيره العشر وهذا
يبدو انا للفهم الا ان يتكلف ويقاس العموم بالنسبة الى كل جزء وهو كما ترى ان قولك الارتعه
من ضربته فاكرمه وان عم المسلم والكافر والصغير والكبير والزنجي والرومي لكنه مطلق
بالنظر الى المضروب بالسوط او العصا او السيف والمضروب في الدار او في المسجد فلا
يمنع العموم ان يراد بضرب مخصوص فان قيل هيهنا ما ينص على الاخراج من الجميع وان لم
يظفروا به ففي كتاب الخمس من الكافي عن حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح ع
في حديث طويل موضع الحاجة منه قوله ع والارضون التي اخذت عنوة بخيل ورجال
فهي موقوفة متروكة في يدي من يعمرها ويحييها ويقوم عليها على ما يصالحهم الوالي على

قد نطاقنهم من الحق النصف او الثلثين وعلى قدر ما يكون لهم صلاحا ولا يضرهم فاذا اخرج منها
ما اخرج بداء فاخرج منه العشر من الجميع مما سقت السماء او سقى سيحا ونصف العشر مما سقى
بالدوالى والنواضح فاخذ الوالى فوجهه فى الجهة التى وجهها الله تعالى على ثمانية اسهم الى قوله
ويؤخذ بعد ما بقى من العشر فيقسم بين الوالى وبين شركائه الذين هم عمال الارض واكرتها
فيدفع اليهم انصباؤهم على ما صالحهم عليه ويؤخذ الباقى فيكون بعد ذلك ارزاق اعوانه على
دين الله وفى مصلحة ما ينوبه من تقوية الاسلام وتقوية الدين فى وجوه الجهاد وغير ذلك
مما فيه مصلحة العامة ليس لنفسه من ذلك قليل ولا كثير فالجواب انه مع الاغماض عن اختلاف
النسخ فى محل الاحتجاج المورث لارتفاع الوثوق به والركون اليه وقطع النظر عما فى
اسناده وغيره لا تنضح دلالته الا ان يراد بالاخراج الانبات وهذا غريب والاولى ان
يحمل على اخراج المؤنة اذ الظاهر ان الفعلين على ما لم يسم فاعله على ما صححه بعض الافاضل
والمعنى فاذا اخرج من غلتها ما اخرج من المؤنات ويحتمل البناء للفاعل والمعنى اذا
اخرج المالك منها ما اخرجه من المؤن ويجوز التفريق بمعنى اخراجه ما عهد اخراجه من
ذلك او فاذا وضع منها واخرج على ما لم يسم فاعله ما اخرجه رب المال من المؤنات و
اغرمه عليها وقد ذكر الفاضل القزوينى ان ما اخرج عبارة عن مؤنات الاجراء كاجرة
الحصاد والنجار وقيمة العوامل وفسر قوله صلوات الله عليه فاخرج منه العشر من الجميع بانه
اخرج مما بقى من الحاصل العشر من الجميع اى قبل ما صالح عليه الوالى هذا كلامه ره وح
يكون الى خلاف المقصود اقرب وفى النسخ المصححة من التهذيب فاذا خرج منها فائدة بدا فاخرج
منه العشر فيدل على تعلق العشر بما يبقى من النماء والفائدة وقد تقدم احتمال الخروج والاخراج
لظهور الربح وابرازه اى فاذا اظهر الله تعالى منها ما ابرز من الفائدة والنماء وهى
الخروج والغلة كما يفهم من اللغة على ما علمت وكيف كان فلا ظهور له فى اعتبار العشر من
الجميع بدون وضع المؤنة وانما يلزم عشر غلة الارض وفائدتها وبهذا الاعتبار اجاب

العلامة فى المنتهى عن الاحتجاج بقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر وبقوله ع ليس
فيما دون خمسة اوساق زكوة بان العشر انما يجب فى النماء والفائدة وذلك لا يتناول
المؤنة وكانه اعرض عن هذه الرواية من بالغ فى التشبث بالوجوه الضعيفة لذلك و
فى المعتبر ان حجتهم لا تتناول موضع النزاع لان العشر مما يكون نماء وفائدة والحاصل
انه ان اريد وجوب عشر جميع ما ينبت من الارض فذلك غير لازم وان اريد وجوبه فى
الجملة فيجوز ان يكون عشر النماء والفائدة لانه القدر المسلم مع اشعار المفهوم من
الزكوة به وتبادر ان الغرض اخراجها من الارباح كالخمس كما مر على انه لا بد من ارتكاب
التخصيص فى النصوص البتة ان تم العموم لما فصل من الدلائل كما يخص قوله ع يزكى ما
خرج منه قليلا كان او كثيرا من كل عشرة واحدا ومن كل عشرة نصف واحد وقد حمله
الشيخ على الاستحباب وعلى ما زاد على خمسة اوساق لانه ليس بعد ذلك نصاب ينتظر
بلوغه اليه مع انه موافق لما ذهب اليه ابو حنيفه وغيره من العامة وقد علمت احتمال
الخروج لظهور الربح وبروز النماء وحصول الفائدة فالمعنى يزكى ما حصل منه من
النفع ويحال اشتراط النصاب على الاجماع وغيره تفريع الظاهر انه يعتبر النصاب بعد
اخراج المؤن كلها فان قصر الباقى عن النصاب فلا زكوة اقتصارا على موضع الوفاق وفاقا
للمشهور وعملا بما تضمنه النص من انه ان بلغ النصاب بعد خراج السلطان ومؤنة القرية و
مؤنة العمارة اخرج منه العشر او نصفه ويؤيد انه انسب بما يراعى فيها من التخفيف والتسهيل
وبه قطع العلامة فى جملة من كتبه كالتحرير والمنتهى خلافا لما جنح اليه فى التذكرة حيث
قال الاقرب ان المؤنة لا تؤثر فى نقصان النصاب وان اثرت فى نقصان الفرض فلو بلغ
الزرع خمسة اوسق مع المؤنة واذا سقطت المؤنة منه قصر عن النصاب وجبت الزكوة
لكن لا فى المؤنة بل فى الباقى ومال اليه فى المدارك ولم يذكر عليه دليل ولهذا قال فى
شرح الشرايع من ان الاصحاب المؤن المتقدمة على بدو الصلاح كالحرث والسقى يعتبر

انزاحه وفصل الشهيد الثانى تبعا لما فى حواشى الشرايع

بلوغ النصاب بعدها لان قدرها مستثنى للمالك فلا يصلح لتعلق الزكوة به بخلاف المتاخرة
عنه كالحصاد والجذاذ لانها بمنزلة المؤن اللازمة في المال المشترك فيكون من الشريكين
ولعله مبني على اتحاد وقت تعلق الزكوة وزمان الاخراج كما يفهم من شرح القواعد فانه
اورد التدافع على قول العلامة وتتعلق الزكوة عند بدو صلاحها واعتبار النصاب عند
الجفاف حالة كونها تمرا او زبيبا وفي الغلة بعد التصفية من التبن والقشر فقال هذا الحكم
كالمتدافع نظرا الى الدليل وقد عرفت ما في اختصاص الاشتراك بالمؤن اللاحقة فتذكر
وما افاده من ان المؤنة السابقة على بدو الصلاح يشترط بقاء النصاب بعد استثنائها
لان الشرط وجود النصاب وهو ما يتعلق به الزكوة والمتاخرة لا يخل استثناؤها بسقوط
الزكوة عن الباقي كما لو تلف البعض لا يثمن ولا يغني من جوع لانه مجرد دعوى وقياسه
على التلف فاسد وقد سمعت ان ايجاب الحقوق في الاموال على خلاف الاصل مخالف لظاهر
التنزيل المجيد فلا بد من قصر على موضع اليقين هذا كله فيما عدا خراج السلطان من المؤنات
وفي المعتبر خراج الارض يخرج وسطا ويؤدي زكوة ما بقي اذا بلغ نصابا المسلم وعليه فقهاؤنا
واكثر علماء الاسلام وقال في المنتهى خراج الارض يخرج وسطا ثم يزكى ما بقي ان بلغ نصابا
اذا كان المالك مسلما وهو مذهب علمائنا واكثر الجمهور ويلوح من الشهيد الثاني انه
كالمؤن المتاخرة فيعتبر النصاب قبلها وكانه مسبوق بالاجماع وقد افيد انه ليس من مال
المزارع لاشتراكه في الحقيقة بين جميع المسلمين فلا وجه لاستثنائه بعد النصاب فائدة
المؤنة بفتح الميم وضم الهمزة قبل الواو الساكنة على فعولة القوت والكفاية على ما في القاموس
وغيره من مانه كمنعه اذا احتمل مؤنته وقام بكفايته او من مانه يمونه كصانه يصونه فاصلها
مونة بواو بين قلبت المضمومة المتوسطة همزة كما في ادؤر جمع الدار وقال المطرزي المؤنة
الثقل من مانت القوم اذا احتملت مؤنتهم وقيل العدة من قولهم اتانا في هذا الامر وما مانت
له مانا اي ما استعد له وقال الفراء هي مفعلة بزيادة الميم من الاين بمعنى التعب والشدة

وقيل هي من الاون بمعنى احد جانبي الخرج وهو الوعاء المعروف لثقلها على الانسان المتحمل
لها كثقل احد شطري الوقر على الحيوان الذي يحمله ما في الصحاح واصلها ماونة بضم
الواو على مفعلة ايضا فنقلت ضمتها الى الهمزة الساكنة كما نقلت من الياء اليها على قول الفراء
فانقلبت الياء واوا لسكونها وانضمام ما قبلها والمراد بها ههنا ما يغرمه المالك على كل
ما يحتاج اليه الغلة سواء تقدم على الزرع كالحرث والحفر وعمل الناضح ونحو ذلك
او قارنه كالسقي والحصاد والجذاذ وتنقية مواضع المياه مما يحتاج اليه كل سنة لا
اعيان الدولاب والالات ونحو ذلك نعم يحسب نقصها لو نقصت ومما يحسب اجرة مصفي
الغلة وقاطع الثمرة واجرة الارض المستاجرة للزراعة كذا في حواشي الشرايع للمحقق الشيخ علي
قال والبذر من المؤنة فيستثنى لكن اذا كان مزكى سابقا ولو اشتراه لم يبعد ان يقال يحسب
اكثر الامرين من ثمنه وقدر قيمته ولا بد هب عليك ان ما ياخذه الجائر مطلقا مما يحتاج
اليه الاشتغال بالزرع ولا يتاتى بدونه قال المحقق الاردبيلي فانه لو لم يعط ما يمكنه
الزرع لانهم ما يخلون سواء كان ظلما او حقا قال وكذا حصة العاملين فيه وكذا البذر
وغير ذلك من مؤنة الاخشاب والحديد واجرة صانعها ومصلحها واجرة العوامل
من الدواب وغيرها انتهى وعلى هذا فلا يتجه ما ذكره المحقق الثاني من ان المراد بحصة
السلطان ما يستحق في الارض الخراجية من الخراج سواء اخذه العادل ام الجائر لكن
بشرط ان لا يتجاوز مقدار الخراج المعتبر شرعا فلو اخذ زيادة لم تكن مستثناة وقال ان
اخذها قهرا من غير تقصير من المالك في المدافعة ولا في اخراج حصة الفقراء لم يكن عليه
ضمان والا ضمن حصة الفقراء وكذا الايتم ما ذكره الشهيد الثاني في شرح الشرايع من
ان المراد بالمؤن ما يغرمه المالك على الغلة مما يتكرر كل سنة عادة وان كان قبل عامه
كاجرة الفلاحة والحرث والسقي والحفظ واجرة الارض ومؤنة الاجير وما نقص بسببه
من الالات والعوامل حتى ثياب المالك وعين البذر ان كان من ماله المزكى ولو اشتراه

تحج بين استثناء ثمنه وعينه وكذا مؤنة العامل المثلية واما القيمية فقيمتها يوم
التلف ولو عمل معه متبرع لم يحتسب اجرته اذ لا تعد المنة مؤنة عرفا وذلك لان
مطلق المؤنات وان لم تكن متكررة في كل عام مما يتوقف عليه الزرع ويحتاج اليه
الغلة ويطلق عليه المؤنة بالمعنى اللغوي كما يفهم مما افاده المحقق الشيخ على فان
الظاهر ان قوله ما يحتاج اليه كل سنة قيد لما قارن الزرع واما المتقدم عليه فمطلق
على ما يشهد به التمثيل اللهم الا ان يكون مراد الشهيد الثاني ره انه لا يعد غير
المتكرر مؤنة عرفا كما صرح به في عمل المتبرع وفيه ما فيه نعم يمكن ان يقال ان
الغالب ان المتحمل لحفر الابار والانهار وتنقيتها واصلاحها وتسويتها الاراضي
واعدادها للزرع والغرس وما يجري مجرى الاحياء مما لا يتكرر انما هو ارباب الارضين
دون الفلاحين فاغنى عن اعتبارها ذكر اجرة الارض لنا ولهذا لذلك كله الاحرى
انه ادخل ما ياخذ السلطان ما ياخذ على الارض على وجه الخراج او الاجرة ولو
بالمقاسمة سواء في ذلك العادل والجائر الا ان ياخذ الجائر ما يزيد على ما يصلح كونه
اجرة عادة فلا يستثنى الزائد قال ولا يحتسب المصادرة الزائدة على ذلك فان الظاهر
من انكاد استثناء الزائد وعدم احتسابه المصادرات الزائدة على قدر الاجرة ان
الوجه في استثناء حصة السلطان انه من المؤنات ويحتمل ان يكون نظره الى ما ذكره
الشيخ على من اشتراط ان لا يتجاوز مقدار الخراج المعتبر شرعا بناء على انه لا يزيد
على ما يصلح اجرة للارض عادة قال في الخراجية الخراج هو ما يضرب على الارض
كالاجرة لها وفي معناه المقاسمة غير ان المقاسمة يكون جزءا من حاصل الزرع والخراج
مقدار من النقد يضرب عليها وهذا هو المراد بالقبالة والطسق في كلام الفقهاء انتهى
ويشكل بانه فسر الخراج بمقدار من المال يضربه الحاكم بحسب ما يراه على الارض او الشجر
ولا ريب في اختلافه بحسب تغاير الحكام واختلاف الاحوال والازمان وتعسر انضباط

تحت الاجرة ايضا فان قال في المسالك المراد بحصة السلطان

ذلك جدا فكل ما يراه الحاكم يكون خراجا مع ان ما يدل على استثناء حصة السلطان
لا يتقيد بامثال هذه الاعتبارات وقد مر ان على المتقبلين سوى قبالة الارض العشر
ونصف العشر فانه يفيد استثناء الماخوذ على وجه القبالة بقول مطلق وكذا ما سبق
من قوله عليه الصلوة والسلام انما العشر عليك فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته
لك يدل على استثناء حصة المقاسمة مطلقا سواء كان بحسب المعتاد في اجرة الارض
او زائدا على ذلك وكذا ما في المقنع والفقيه والمقنعة وفقه الرضا عليه السلام من استثناء
خراج السلطان وقد تكرر ان الاصل عدم ايجاب الحقوق المالية كما هو مقتضى الظاهر
من الكتاب ولعله طاب ثراه اقتصر على المتيقن حملا له على المتعارف في اعصار
الائمة سلام الله عليهم اجمعين مع انه لا بد ان يعلل العموم بما يفيد استثناء المؤنة
كما ارتكبه لانتفاء النص العام وصرح في البيان بان الخراج من المؤن وجعل من الشروط
اخراج المؤن كلها من المبدا الى المنتهى قال ومنها البذر وحصة السلطان والعامل
لكن لا يلائمه ما في شرح اللمعة من انه ورد استثناء حصة السلطان وهو امر خارج عن
المؤنة وان ذكرت منها في بعض العبارات تجوزا فان اراد بذلك ما قدمناه من استثناء
الخراج والمقاسمة والقبالة فلا يجدي نفعا لاثبات استثناء مطلق حصة السلطان
اذ لا يتناول ذلك ما ياخذ باسم الزكوة وغيرها وانما ينفع ما نبه عليه من كونه مما يتوقف
عليه الزرع وينفق لاجله وان اراد الاعم من ذلك فقد عرفت ان النصوص خالية عنه
نعم هنهنا نصوص دالة على سقوط الزكوة عمن اخذها منه السلطان وعما يؤخذ منه الخراج
وهي مع ما ذكره الظاهر لمعارضتها بما هو اقوى منها مما اشتهر العمل بها بين الاصحاب
فتحمل على نفي الزكوة عن خصوص هذا القدر الماخوذ ولا بعد في حمل كثير منها على ذلك كصحيحة
رفاعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن الرجل يرث الارض ويشتريها فيؤدي
خراجها الى السلطان هل عليه عشر قال لا فان الظاهر ان المراد عشر الخراج والا كان

المناسب ان يقال هل عليه عشرها كما قال او يشتريها فافهم وفى الصحيح عن محمد بن مسلم قال سالته عن الرجل يتكارى الارض من السلطان بالثلث والنصف هل عليه فى حصته زكوة قال لا اى فى حصة السلطان كما فى الوافى وروى الشيخ فى التهذيب عنه فى الصحيح قال سالت اباعبدالله ع عن الرجل له الضيعة فيؤدى خراجها هل عليه فيها عشر قال لا وفى المنتقى ان حاصل المعنى ان العشر لا يثبت فى غلة الضيعة بكمالها قال ولا باس بهذا الحمل اذ هو خبر من الاطراح فان ما دل على ثبوت الزكوة فى مثله كصحيحة البزنطى ظاهر الرجحان عنه قابل للتاويل وعن سهل بن اليسع انه حيث انشا سهل اباد سال اباالحسن ع عما يخرج منها فقال ان كان السلطان ياخذ خراجه فليس عليك شىء وان لم ياخذ السلطان منك شيئا فعليك اخراج عشر ما يكون فيها وروى الشيخ عن ابى كهمش عن ابى عبدالله ع قال من اخذ منه السلطان الخراج فلا زكوة عليه وظاهرها تين الروايتين موافق لما ذهب اليه بعض العامة من انه لا عشر فى الارض الخراجية وهو خلاف الاجماع قال فى التذكرة لا يسقط الزكوة بالخراج عند علمائنا اجمع وفى التهذيب انه مقصور على الارضين الخراجية وذكر ان على اهلها سوى القبالة العشر ونصف العشر قال فيكون المعنى لا زكوة عليه بجميع ما اخرجته الارض وان كان يلزمه فيما يبقى فى يده ومن هنا يظهر انه لا يفهم منه قول الشيخ بعدم وجوب الزكوة فى الارضين الخراجية كابى حنيفه على ما جزم به بعض المحققين وقال فاجماع العلامة فى محل المنع لان الشيخ ايضا وافق الاصحاب كما صرح به فى اخر الكلام ويرشد اليه ايضا ما فى الاستبصار من ان الوجه فيما يتضمن نفى الزكوة عمن ياخذ السلطان منه الخراج ان يحمل على انه لا زكوة عليه عن جميع ما يخرج من الارض وان كان يلزمه فيما يبقى فى يده اذا بلغ الحد الذى فيه الزكوة جمعا بين الاخبار وفى الخلاف ان مذهب ابى حنيفه انه اذا اسلم من وضع عليه الجزية من اهل السواد اخذت تلك الجزية منه باسم الخراج عن رقبة الارض ولا عشر فى غلتها وعندنا يجب العشر عن غلتها

ويسقط الخراج ولا يجتمع العشر والخراج ابدا اجماعا قال واعتقد اصحابنا ان ابا حنيفه يقول ان العشر والخراج الذى هو الثمن او الاجرة لا يجتمعان وتكلموا عليه واعتقد اصحاب ابى حنيفه انا نقول العشر والخراج الذى هو الجزية يجتمعان وتكلموا عليه وقد بينا الغلط فيه هذا كلامه وعليه يحمل ما احتج اصحاب الراى من قوله ع لا يجتمع العشر والخراج فى ارض مسلم قال الشهيد فى البيان ويتصور هذا الخراج فى موضعين فى المفتوحة عنوة وفى ارض صالح الامام اهلها الكفار على ان يكون للمسلمين وعلى رقابهم الجزية ثم ردّ الارض عليهم بحرجه ثم يسلمون فانه يبقى الخراج ولا تسقط الزكوة بخلاف ما لو ضرب على ارضهم المملوكة خراجا واسلموا فانه يسقط والفرق ان الاول اجرة والثانى جزية ويحتمل على بعد ان يحمل العشر على حصة المقاسمة ويقربه الاقتصار عليه وحيث اريد منه الزكوة اردف بنصف العشر لئلا يلزم تاخير البيان فالمعنى ان من اخذ منه المال المضروب على الارض فليس عليه قسط من حاصلها فانهما لا يجتمعان وبالجملة فالظاهر انه لا خلاف فى ان الخراج لا يغنى عن الزكوة على ما يظهر من التذكرة والمعتبر والمنتهى واما الزكوة التى ياخذها السلطان فالمشهور الذى يكاد يكون اجماعا انها لا تغنى ايضا للاخبار المستفيضة البالغة حد التواتر ان موضعها اهل الولاية ولا يجزى ان اعطيت غيرهم وان كانوا ذوى قرابة وانه يجب اعادتها بعد الاستبصار اذا دفعها الى غيرهم فى زمان الضلالة وفى صحيحة ابى اسامة قال قلت لابى عبدالله ع جعلت فداك ان هؤلاء المصدقين ياتونا فياخذون منا الصدقة فنعطيهم اياها اتجزى عنا فقال لا انما هؤلاء قوم غصبوكم او قال ظلموكم اموالكم وانما الصدقة لاهلها فلا محيص عن ارتكاب التاويل فيما ظاهره خلاف ذلك مثل ما رواه الشيخان فى الصحيح وما يجرى مجراه عن سليمان بن خالد قال سمعت اباعبدالله عليه السلم يقول ان اصحاب ابى اتوه فسالوه عما ياخذ السلطان فرق لهم وانه ليعلم ان الزكوة لا تحل الا لاهلها فامرهم

ان يحتسبوا به فجاز ذا والله لهم فقلت يا ابتاه انهم ان سمعوا اذا لم يزك احد فقال يا بنى
حق احب الله ان يظهر وعن عيص بن القاسم فى الصحيح عن ابى عبد الله ع فى الزكوة فقال
ما اخذ منكم بنو امية فاحتسبوا به ولا تعطوهم شيئا ما استطعتم فان المال لا يبقى على
هذا ان يزكيه مرتين وفى صحيحة الحلبى قال سالت ابا عبد الله ع عن صدقة الاموال
ياخذ السلطان فقال لا امرك ان تعيد وفى رواية ابن بكير ليس على اهل الارض اليوم
زكوة الا من كان فى يده شئ مما اقطعه الرسول صلى الله عليه وآله وفى قرب الاسناد
ان عليا ع كان يقول اعتد فى زكوتك بما اخذ العشار منك واخفها عنه ما استطعت وفى
مثله صحيحة يعقوب بن شعيب قال سالت ابا عبد الله ع عن العشور التى تؤخذ من الرجل
يحتسب بها من زكوته قال نعم ان شاء قال سلطان العلماء لعل المراد ما اخذ باسم الزكوة
والظ من الاحتساب جعله من الزكوة ويحتمل ان المراد بالاحتساب الاحتساب من المؤنة
فيزكى المال بعد وضعه وهو بعيد وفى معناها رواية السكونى على ما فى الكافى والفقيه
عن على ع قال ما اخذ منك العاشر فطرحه فى كوزه فهو من زكوتك وما لم يطرح فى الكوز
فلا تحتسبه من زكوتك والظ انه العاشر من قبل السلطان العادل وعدم احتساب الخارج
من الكوز لعدم وصوله الى بيت المال والاشهر ان هذه الروايات ايضا محمولة على انه لا
تخرج الزكوة عما اخذوه وان وجب اخراجها عما بقى على ما فى روضة المتقين وغيرها جمعا
بينها وبين ما سبق وربما يحمل على التقية لئلا يشتهر عنهم عليهم السلم انهم لا يجوزون
اداء الزكوة اليهم ويامرون شيعتهم بالاعادة مرة اخرى قال الفاضل المتقى ظاهرها
جواز الاحتساب واستحباب الاعادة والفرق ظاهر فان ظاهر الاخبار الاول اداء الزكوة
اختيارا الى غير المستحق بخلاف ههنا فانهم ياخذون جبرا فلا استبعاد فى السقوط سيما اذا
اخرج الزكوة لان يؤدى الى المستحق فاخذها الظالم جورا فانه بمنزلة التلف وفى شرح الارشاد
للمحقق الاردبيلى قدس سره يمكن الجمع بان ان اخذ الظالم الخراج على وجه الزكوة قهرا يحتسب

ويبرا ذمة المالك

ويبرا ذمة المالك ويبقى فى ذمتهم فكانهم اخذوا مال الفقراء المودوع عند المالك
قهرا ومن غير تفريط ويحتمل ان يكون المراد لا يجزى عن غير ذلك المال لانهم اذا
اخذوا زكوة الغلات اكثر مما يستحق فلا يجوز له ان يحتسب الزائد من زكوة الذهب
والفضة بل يجب اخراجها على حدة وفى الفقيه سئل ابو الحسن ع عن الرجل الذى ياخذ منه
هؤلاء زكوة ماله او خمس غنيمته او خمس ما يخرج له من المعادن ايحسب له ذلك فى زكوته
وخمسه فقال نعم وعلله فى التعليقة السجادية بان ذلك بمنزلة اخذ مال الغير عنهم بالجبر
بل نفسه ولا يبعد ان يوجه ذلك بانه يثاب الرجل عليه ثواب الزكوة والخمس ويحسب
ذلك له فى زكوته وخمسه عند الله سبحانه قال فى البيان لو اخذ الظالم العشر او نصفه
باسم الزكوة ففى الاجزاء به روايتان والاقوى عدمه ويزكى الباقى وان نقص
عن النصاب ما يخرج وذكر الشيخ فى قوله ع وليس على اهل الارض اليوم زكوة انه قد رخص
اليوم لمن وجب عليه الزكوة واخذ السلطان الجائر ان يحتسب به من الزكوة وان كان
الافضل اخراجه ثانيا لان ذلك ظلم ظلم به هذا ما ظفرنا به من افادات القوم رحمهم
الله تعالى فى تلك النصوص ولا يذهب على الفطن ان المفهوم من كثير منها اختصاص
الرخصة بالمخاطبين ومن يجرى مجراهم فيشكل التمسك بها على عموم الاشخاص والاحوال
بمجرد ما جوزه الشيخ فى مقام الجمع وكذا ما فى شرح الشرايع فانه بعد ما اجاز بيع ما ياخذ
الجائر باسم المقاسمة او الخراج تبعا للمحقق ونفى عنه الخلاف قال وان كان ظالما فى اخذه و
علله باستلزام تركه والقول بتحريمه العسر والحرج العظيم على هذه الطائفة قال وكذا القول
فيما ياخذ باسم الزكوة ولا يختص ذلك بالانعام بل حكم زكوة الغلات والاموال كذلك
ثم قال وهل يبرا ذمة المالك من اخراج الزكوة مرة اخرى يحتمله كما فى الخراج والمقاسمة
والاقوى عدم الاجزاء بذلك بل غايته سقوط الزكوة عما ياخذ اذا لم يفرط فيه و
وجوبه دفعه اليهم من كونه على وجه الزكوة والمضى معهم فى احكامهم والتحرز عن

الصرو عبا بينهم انتهى ويظهر منه انتفاء القائل به عنده والا لاسنده اليه والظاهر من
التعليل انه لا فرق فى الجائز بين الامامى والمخالف للحق ضرورة استلزام الحرج من اعظم
ما يكون من الحرج فى هذه الاعصار مع ما عرفت انه مما يتوقف عليه الزرع والفلاحة
ولعل ما ذكره الشهيد الثانى من اختصاص ذلك بالمخالف متمسكا باصالة المنع الا ما اخرجه
الدليل وشهادة القراين بان المسئول عنه الائمة عليهم السلام انما كان مخالفا للحق فيبقى
الباقى محض مما شاهده فى عصره من عدم التضرر بالخرج منه مع انك قد علمت ما فى اصالة
المنع من الضعف فان الاصل براءة الذمة عن الحقوق المالية حتى يثبت خلافه على ما نبه
عليه السيد المرتضى فى الانتصار مضافا الى ما مر من ظاهر القران فيشكل الحكم بوجوب
اخراج الزكوة عن غير ما يبقى من النماء والفائدة بعد وضع المؤن كلها واخراج جميع ما
ياخذه الظلمة على الغلة مطلقا لانتفاء ما نطمئن به من الادلة عليه ولعل الاقتصار
على استثناء ما يحتمل ان يكون خراجا او زكوة او يجوز ان يكون مقاسمة وقبالة الارض
دون ما يقطع بخروجه عنها من المصادرات الزائدة لعدم الظفر بالقائل بالتعميم
صريحا والتردد فى الاكتفاء فى مثله بمجرد ما تضمنه استثناء المؤنة ونحوها من الاطلاقات
فتامل **تنبيه** اطلق الاكثر وجوب العشر فيما يسقى من الغلات بالجارى وما يجرى
مجراه مما ليس له مؤنة كالثلج والمطر وما يشرب بالعروق من غير سقى ونصفه فيما يتوقف
السقى به الى المؤنة والكلفة مثل المسقى بالرشاء والغرب والدالية التى يديرها
البقر وما اشبه ذلك ولم ينص احد من اصحابنا على حكم المسقى بالمياه الجارية من القنوات
وهو لا يخلو عن اشكال لما فيها من الافتقار الى كلفة زائدة ومؤنات كثيرة مع ما تقدم
من اصالة نفى ايجاب الحقوق فى الاموال وغير ذلك مما ينبه على انه لا يجب فيه الا
نصف العشر كما ذهب اليه بعض العامة وصرح الفاضل التقى المتقى دام فى حديقة
المتقين بانها كالمطر والجارى وكذا ولد العلامة المجلسى فى بعض رسائله وقال الغزالى

من الشاضية القنوات كماء السماء والناعور الذى يديره الماء بنفسه كالدولاب وذكر جماعة
من الاصحاب منهم العلامة فى التذكرة ان الضابط فى التنصيف احتياج ترقية الماء الى
الارض التى له من دولاب او دالية او نحو ذلك وانت خبير بان ما ورد فى النصوص انما هو
تعلق العشر بشى مما يفتقر الى المؤنة للترقية ونصف العشر بما لا كلفة فيه كذلك
فكيف يقاس عليه ما يشترك معه فى تلك العلة المستنبطة وهى الافتقار الى مؤنة الترقية
ولا مانع من ان يكون السبب ما فيه من الكلفة الزائدة واغرام المؤنة المجلة مع انتفاء
العلة مما يتحقق مثله فى المسقى بالقنوات على انه لا يتجه قياس ما يسقى بالناعورة التى
يديرها الجارى بنفسه ثم يجرى الماء الى الزرع على ما يسقى بالدوالى والنواضح و
الرشاء والغرب لافتراقه عنه فى جميع تلك الاوصاف وكذا الحال فيما لو كان الماء
يجرى من النهر فى ساقية الى الارض ويستقر فى مكان قريب من وجهها لا يصعد الا
بدولاب وشبهه فانه يشكل القطع بانه من الكلفة المسقطة لنصف الزكوة بناء على
ان مقدار الكلفة وبعد الماء وقربه لا يعتبر كما فى التذكرة لما عرفت من انتفاء النص العام
على تلك الضابطة وما ادعاه من عدم اعتبار مقدار الكلفة وبعد الماء وقربه اول
المسئلة ولا يكفى فى مثله مجرد الدعوى وما فى المعتبر من الاشعار بكونه اتفاقيا غير
مفيد والاظهر عدم التعدى عن المنصوص فما يصدق عليه السقى بالنهر والسيح والغيل
والعين والجارى يكون عشريا ولا يعتبر الاحتياج الى المؤنات الكثيرة والكلفة الزائدة
فى بعض القنوات وجميعها مع ان كثيرا منها من قبيل احياء الارض لانها مما لا يتكرر كما شبه
حفر الانهار الصغار من النهر العظيم والسواقى الى حيث يسوق الماء اليه على ما نبه عليه
العلامة ره قال ولا يؤثر حفر الانهار والسواقى واحتياجها الى ساق يسقيها ويحول
الماء من موضع الى اخر فى نقصان الزكوة لان الحرث من جملة احياء الارض ولا يتكرر
كل عام والساقى لا بد منه فى كل سقى فجرى مجرى الحرث وفى صحيح زرارة وبكير عن الباقر

قال فى الزكوة ما كان يعالج بالرشاء والدوالى والنواضح ففيه نصف العشر وان كان يسقى
من غير علاج بنهر او عين او بعل او سماء ففيه العشر كاملاً وفى رواية اخرى عنه عليه السلم
فاذا كان يعالج بالرشاء والنضح والدلاء ففيه نصف العشر وان كان يسقى بغير علاج
بنهر او غيره او سماء ففيه العشر تاماً والظ منه انه يجب العشر فى كل ما يسقى بالنهر ونحو
من غير علاج بالرشاء وغيره وفى الفرق بين القناة والناعورة فى ذلك نظر لان العلاج
ان خص بما يكون بالرشاء والنضح والدوالى نظرا الى صدر الرواية فلا يتناول الناعورة
كما لا يشمل ما يتكلف فى اجراء مياه القنوات وان اعتبر التعدى عن موضع النص فيعم
جميع ما يتحمل لاجراء المياه من العلاجات ولعله اقتصر فى التعدى عنه على ما يختص
بالترقية دون غيرها لكون ذلك اقرب اليه ولا يذهب عليك اشتراكه مع الابعد فى انتفاء
الدلالة هذا وقد قال صاحب مجمع البحرين فى القنا انها الابار التى تحفر فى الارض متتابعة
ليستخرج ماؤها ويسيح على الارض وتجمع ايضا على قنوات قال ومنه الحديث فيما سقت
السماء والقنى العشر هذا كلامه وكانه من روايات العامة لانه لم نطلع عليه فى كتب
الاصحاب لكنه لا يخرج عن تاييد لما ذكرنا ويفصح عنه ما فى نهاية ابن الاثير الجزرى وفيه
فيما سقت السماء والقنى العشور قال القنى جمع قناة وهى الابار التى تحفر فى الارض متتابعة
ليستخرج ماؤها ويسيح على وجه الارض حكاية تمرة الابر فى فوائد القواعد للشهيد
الثانى ره عند قول المص العلامة وانما تجب الزكوة بعد اخراج المؤن جمع قال هذا هو المشهور
بين الاصحاب حتى كاد ان يكون اجماعا ومن ثم لم ينقل المص فيه خلافا ولكن لم نقف على
نص يدل عليه نعم ورد استثناء حصة السلطان وهو امر خارج عن المطلوب وان الحق الاصحاب
بالمؤنة ومن ثم لم يستثنها الشيخ فى ف وط وجعلها جمع على المالك بل ادعى فى ف اجماع
المسلمين عليه الا عطاء ولا يخفى ان اثبات الحكم الشرعى بمجرد الشهرة مجازفة ومقتضى الاخبار
الدالة على وجوب العشر ونصفه عدم استثناء شىء وفى المخ اجاب عن مثل قوله ص فيما سقت

السماء العشر بالقول بموجبه فان العشر انما يجب فى النماء لا فى المؤنة وهو جواب ظاهر الفساد
فان متعلق العشر ما خرج والمؤنة خارجة منه انتهى كلامه رفع مقامه وانت بما ادريناك
على حقيقة الحال خبير بما فى هذا الكلام من الاختلال وقوله طاب ثراه ان هذا جواب ظاهر الفساد
غير ظاهر لان اللازم من القول بموجب ايجاب العشر الحكم باخراج العشر وهو متحقق على القول
باستثناء المؤن لان المخرج عشر النماء على ما فصلناه واما ادعاء ان متعلق العشر جميع
ما خرج فمصادرة ظاهرة لانه عين الدعوى وهل النزاع الا فيه وكذلك القطع بان
المؤنة خارجة منه فلا تغفل وقد وقفت له على النصوص كما فى المقنع وفقه الرضا عليه السلم
والفقيه والمقنعة فان ذلك كله صريح فى المطلوب والمناقشة فى سندها مندفعة بما
حققنا مع مطابقتها للكتاب وساير الاخبار وموافقتها للشهرة الجارية مجرى الاجماع
كما اعترف به فى قوله حتى كاد ان يكون اجماعا بل هو اجماع على ما اعترف به فى رسالة الجمعة
من ان مخالفه من علم نسبه غير قادح فيه وبذلك يظهر ان لا مجازفة فى اثبات ذلك الحكم لانه
ليس بمجرد الشهرة والقطع بانه بمحض الشهرة لا يخرج عن مجازفة وكذلك ما اسنده الى الشيخ
من دعوى اجماع المسلمين عليه فى الخلاف فانه مجازفة واى مجازفة لانه لم يدع الا اجماع
الفقهاء الاربعة وليس فيه دعوى اجماع العامة فضلا عن الخاصة وقد اطلعت على
عباراته ط وعلمت انه استثنى فيها المؤنة فى غير موضع فدعوى انه لم يستثنها الشيخ فى ط
وجعلها جمع على المالك كما ترى والعجب انه قدس الله روحه اعترف بانه فى قوة الاجماع
من علمائنا وبهذا الاعتبار لم ينقل العلامة فيه خلافا ثم عول على دعوى اجماع المسلمين
من الشيخ فى ف وظاهر ان المراد من هذا علمائنا مع قطع النظر عما فصلناه وبينا ان مراد
الشيخ ره من الفقهاء المشهورون وهم الاربعة كما هو المعروف فى كتب اصحابنا وغيرهم
وكذا الحال فى قوله قدس سره لم نقف له على نص يدل عليه مع دلالة الاية عليه واحتجاج
الشيخ فى التهذيب والاستبصار عليه بما حكيناه من النصوص وبالجملة فهذا الكلام

من الشهيد الثانى حدى جماعة من متاخرى الاصحاب الى الميل الى عدم الاستثناء والحكم بان
الاحتياط فى الاقتصار على استثناء حصة السلطان خاصة واذ قد يسر الله تعالى بتبيين
المقام بان الاحتياط ربما كان فى الاستثناء العام فلنختم الكلام حامدين لربنا المفضال
المنعام وعلى النبى واله الاطهار الكرام الاف من التحية وصنوف من السلام وقد اتفق
الفراغ منه بيد مؤلفه الضعيف الجانى محمد بن محمد زمان الاصفهانى من الله تعالى
عليهما من المقصورات بالغوانى فى بعض الشهور من اعوام السابع من الثانية من
الالف الثانى والحمد لله الفياض بانجاح الامال
فى الدارين والامانى

قبله اثنی عشریه

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی جعل الکعبة البیت الحرام قیاما للناس فیه ایات بینات مقام
ابرهیم والصلوة والسلم علی نبیه النبیه الذی ولاه ما یرضاه هدی الی صراط
مستقیم وصنوه وعترته الناهجین مناهجه الهادین الی ملته البیضاء وطریقته القویم
اما بعد چون در این اوان بحث نشان از صرصر حوادث ایام دروس معالم علماء اعلام
قواعد ملت را متزلزل و رخنها در ارکان دین انداخته مبتدیان طلبه را متصدی
امر خطیر فتوی که اکابر فضلاء خود را در خود ان نیافته ساخته بمجرد ملاحظه کتب
بعضی از متاخرین واستفاده بحث معانی از بحث مبانی تصرف در شرایع اسلام وتحریف
شعائر مسلمین تا انکه شخصی از مدعیان علم در نواحی بصره وخوزستان نظر بظاهر
کلام بعضی جرات نموده بر انحراف فاحش از قبله مسلمانان وفوجی از عوام الناس ان
بلاد تقلید این اجتهاد کرده طایفه از اهل دین ان سرزمین باعلام این بحث سید
الفضلاء وخاتم المجتهدین شیخ الاسلام ومعاذ المسلمین شیخنا الاورع الاعلم السعید
سبط جد ابی عبدالله الشهید حشره الله تعالی مع اجداده الطاهرین صلوات الله علیهم
اجمعین ومتعه بالباقیات الصالحات یوم الدین مبادرت واستدعا تفصیل اقوال
فقهاء امامیه وعلماء ریاضیین وسبب اختلاف در علامات قبله عراقیین وان جناب
بمقتضای حال جوابی بر سبیل اجمال ارسال یا ان حدود و تفصیل را باین قاصر خاسر
اشارت نمودند حسب الاقتضا شرع مطاع وامتثال امر لازم الاتباع با قلت بضاعت

وقصور باع ارشاد طالبین وایقاظ راقدین را بر خود واجب از تحقیقات قدماء و
دقایق متاخرین وفواید مستنبطه از کلام افاضل متبحرین رساله پرداخت و بر
دوازده باب مرتب و بقبله اثنی عشریه موسوم ساخت والمرجو من الناظر اصلاح ما فیه
من العثرات فان الحسنات یذهبن السیئات ومن الله عز اسمه التوفیق للرشد و
السداد والعصمة من الخطل والجدل والعناد باب ١ در تحدید قبله و وجوب
استقبال ان باب ٢ در وجوب تعلم علامات بر اهل ایمان باب ٣ در منع
انحراف از قبله مسلمانان باب ٤ در اتحاد علامات کوفه وبصره الی عبادان باب ٥
در عبادات مبهمه ورفع اشتباه ان باب ٦ در قبله عراق عجم وفارس وخوزستان
الی طبرستان وبلاد خراسان باب ٧ در احوال جدی وقطب ان ستارگان
باب ٨ در سایر علامات اهل عراق ومشارکین ایشان باب ٩ در بیان [illegible]
عراقیین وغیر ایشان باب ١٠ در جواز رجوع بعلم هیئت واخذ علامات از ان
باب ١١ در دوایر هندیه وانحراف بلدان باب ١٢ در طرق دیگر استعلام
سمت ان باب اول بر ضمایر تحقیق مظاهر ارباب درایت وعرفان ومرایای خواطر
حقانیت ماثر اصحاب هدایت وایقان جلوه ظهور داده که ذهاب بمثال ومثان
لایزال بعد از انکه سید عالم را بتشریف فلنولینک قبلة ترضیها برگزید وبتشریف
فول وجهک شطر المسجد الحرام درجه امتیاز بخشید سایر طبقات انام را بتکلیف
وحیثما کنتم فولوا وجوهکم شطره شرف یاب رتبه اختصاص گردانید واز این
خطاب مستطاب رجحان استقبال فی الجمله باعتبار قطع بنفی ان در جمیع احوال
واتفاق بر تحریم در حال تخلی وکراهت مباشرت در حالت استقبال رسید وتحقق
وجوب در فرائض صلوات بلکه مسنونات وذبح ونحر انعام محللات واحتضار و
دفن وباقی احوال اموات وتعلق استحباب بجلوس در حال دعا واجراء احکام وسایر حالات

وتلاوت قران ووقوف وذمی جمرات از احادیث اهل بیت طاهرین سلام الله علیهم
اجمعین معلوم واشتراط صلوة وغیر ذلک مابان از آثار سلف ماضین شکر الله تعالی
مساعیهم فی الدین مفهوم میکردد وفی النصوص ما یدل علیه ومن الاخبار ما یرشد
الیه ففی صحیح زرارة عن ابی جعفر ع انه قال لا صلوة الا الی القبلة وفی صحیحة اخری له
عنه ع انه لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والرکوع والسجود
وفی الحسن کالصحیح انه قال علیه السلم اذا استقبلت القبلة بوجهک فلا تقلب وجهک
عن القبلة فتفسد صلوتک الحدیث وفقهاء عظام وعلماء اعلام دامت انوارهم
الی یوم القیام خلاف ندارند که از اکابر مشاهد بیت الحرام محروم ومسجد وحرم
محروم از نظر او غایب معدوم است تاسی بمحراب مساجد مسلمین واتباع مقابر مؤمنین
ومراعاة علامات ماثوره وموافقات امارات مشهوره موجب استقبال ومخرج
از عهده امتثال بدون توقف بر قصد توجه بحرم یا بنیت استقبال جهت وباین جهت
قول اکثر قدماء که شیخ بران دعوی اجماع کرده باینکه کعبه معظمه قبله اهل مسجد
ومسجد الحرام قبله من فی الحرم وان محل توجه اهل عالم است چنانچه در اخبار وارد
شده منافی مشهور بین المتاخرین نیست در موقع توجه اهل دنیا که ان سمت کعبه
مشرفه وجهت بیت الله الحرام است لما دل علی ان القبلة هی الکعبة من غیر تفصیل
مع ما یدل علی الاتساع عقلا ونقلا کما ارتضاه المرتضی وابن الجنید وابو الصلاح
وابن ادریس والفاضلان والشهیدان وغیرهم ممن تاخر عنهم باین تقریب که حاصل
از وضع جدی بر منکب مثلا وسایر اعلام بغیر از سمت حرم وسوای جهت بیت
محترم امری نیست وتعذر استقبال عین نظر بغیر مشاهد ومن بحکم قول بتعین
آن بقعه مبارکه منافی است وعلاوه محل خطاب تراه در مختلف فرموده که بعید
مستقبل جهت کعبه زادها الله شرفا وتعظیما البته متوجه ببنوی مسجد وحرم هست

فیخرج به عن العهدة اجماعا واین معنی با اعتبار خصوص عین حرم میسر نیست زیرا
که جهة بیت اوسع از عین حرم است قال فی الذکری قبلة کل اقلیم واحدة ومعلوم خروج
بعضهم عن سعة الحرم ولهذا الزام بطلان صلوة صف طول از مسافة حرم که خطوط
واصله میانه مواقف ومساجد ماموین متوازی باشد بر متاخرین متوجه نشده اختصاص
بالتزام ضمن استقبال عین حرم دارد هرچند که معترف باین التزام وقائل بجواز انعقاد
صف مذکور بدین وجه غیر محقق وتوازی اجماعا معتبر نیست وعادات بر خلاف آن
شاهد وچون کرویت ارض واستدارت معمورة بشواهد حسیه وبراهین هندسیه
ثابت ومختار جمعی کثیر از فقهاء امامیه وغیرهم از علماء اسلامیه ومنافی نصوص شرعیه
ومعارض قواعد دینیه نیست مواجهه اشخاص کثیره در اقطار متباعده با نقطه واحده
متصور است بدون امتناع انعقاد صف طول از جرم بیت یا امتداد حرم شرفهما
الله تعالی چه هرگاه بیت الحرام بر قطب عظیمه مار بر رؤس ومناکب ماموین اعتبار
شود جمیع دوائر عظام خارجه از مواقف مصلین وارده بر قطب مفروض ودر داخل
بیت الله الحرام متلاقی بیکدیگر میشوند وهمچنین صغار مرسومه بر سطح ارض مار
بر مواضع اقدامهم که موازی عظیمه مذکوره باشند باعتبار اتحاد قطب دوائر
متوازیه در کره متحده وچون از مراکز صغاره مفروضه خطی مار بقطب اخراج کنیم که منتهی
بفلک شود اشخاص قائمه بر محیط این دوائر صغار مواجه خط مذکور ومستقبل
فضاء بیت ممتدا الی السماء که بالاتفاق قبله است خواهند بود وقیام جماعات کثیره
بنهج استقامت فی الجمله بر دوائر عظام مثلا فیه در وسط بیت که عبارت از
قطب مفروض است در جمیع ربع مسکون سیما بلاد اسلامیه میسر ومنحصر در دوائر
بر عظیمه مذکوره نیست ولهذا علامت در بلاد مختلفه متحد میتواند بود وقطع نظر از
آنکه کره ارض نظر بفلک ثوابت وغیر آن بمنزله نقطه وقدر محسوس ندارد علی ما قرر فی

موضعه کوکبی که مرکز آن بر طرف خط مار بقطب مذکور و بر سمت راس مکه معظمه باشد مثل شمس در اوقات مخصوصه تشبیه آن بکل عظیمه مفروضه و جمیع صفائر مرسومه علی السواء و تواند خطوط متوسطه فیما بین مواقف و مساجد قائمین بر سطح ارض بحسب حس خلاف واقع می تواند بود از قبیل توازی حسی خط واصل میانه راس و قدم هر یک از اشخاص بر استقامت مرکز عالم با دیگری که بواسطه اتصال جمیع خطوط مذکوره بمرکز ارض با ید موضوع بر تقارب بوده ممتنع است که متوازی باشند و همچنین امتدادات منتهیه بقطب مفروض که البته متقارب و نمی تواند متوازی یا موضوع بر تباعد باشد و تعبیر بمسجد الحرام و حرم در اخبار ضعیفه میتواند اشاره باتساع سمت قبله باشد و تخصیص بامتداد بقعه حرم بر سبیل تقریب بافهام مکلفین هر چند که التزام این مقدار لازم نباشد کما قطع به فی الذکری و از این راه در علل الشرایع اورده که مکه قبله حرم و مسجد قبله اهل مکه است و مقتضی توجه بقبله در عراقین و عراق عجم و سائر بلاد ایران استقبال قوسی است از افق اول از ثمن دور که متوسط است میانه نقطه جنوب و منتصف ما بین مغرب و جنوب چه این مقدار محصور است فیما بین محل توجه واضع جدی خلف منکب ایمن و حوالی نقطه جنوب که مقتضای مراعاة باقی علامات است چنانچه موجب استقبال در کوفه و ما والاها مثل همدان و اذربایجان توجه بنصف جنوبی این قوس و باعث توجه در بعضی و ما ناسبها چون خوزستان و اصفهان مواجهه بنصف غربی قوس مذکور است و باین تفسیر حقیقت آن سمتی که عامل باعلام و متمسک بامارات متوجه بان و نماز با و اختیار اجزی و عدول از آن بالکلیه خارج بینت منکشف میکردد و مصلی متوجه آن میتواند شد بر خلاف تعریفات عامه مبهمه مشهوره و همچنین آنچه شیخ بهاء الدین محمد عاملی ره بعد از تضعیف انها اختیار نموده حیث قال لو عرفت بانها اعظم سمت یشتمل علی الکعبة قطعا او ظنا بحیث یتساوی نسبة اجزائه الی هذا الاشتمال من غیر ترجیح لکان اقرب الی السلامة بجهة انکه کشف

از حقیقت معرف بایراد امثال این لوازم نمی توان وجهه قبله اگر امتداد مکعب مانند جرم بیت که از کلام شیخ شهید مفهوم میشود اعتبار شود اولی است و شیخ مقداد در تنقیح نظر بامتداد خطی تفسیر کرده گفته است که جهة الکعبة التی هی القبلة للنائی هی خط مستقیم یخرج من المشرق الی المغرب لا عندنا لیمر بسطح الکعبة فالمصلی یفرض من نظره خطا یخرج الی ذلک الخط فان وقع علیه علی زاویة قائمة فذلک هو الاستقبال حقیقة و ان کان حادة او منفرجة فهو الی ما بین المشرق و المغرب و این تعریف مختص بقبله عراق علی ما صرح به الشهید الثانی مبنی است بر انکه قبله نقطه جنوب و انحراف بجانب مغرب نداشته باشد چنانچه انحراف بصوب مشرق ندارد و این مخالف اجماع انی و مع ذلک امتداد خط مذکور الی نهایت جهتین مطلقا ظاهر الفساد است کما فی الروض و التزام استقامت خط بوجه است سیما که ارض کروی باشد و همچنین اعتبار قیام زاویه که شیخ علی محقق نیز معتبر دانسته اگرچه امتداد را اعم از خط در عبارت او میتوان اعتبار کرد حیث قال المراد بالجهة ما یسامت الکعبة من جانبیها بحیث لو خرج خط مستقیم من موقف المستقبل تلقاء وجهه وقع علی خط جهة الکعبة بالاستقامة بحیث یحدث جنبتیه زاویتان قائمتان فلو کان الخط الخارج من موقف المصلی واقعا علی خط الجهة لا بالاستقامة بحیث تکون احدی الزاویتین حادة و الاخری منفرجة فلیس مستقبلا لجهة القبلة باعتبار انکه بر این اشتراط دلیلی قائم نیست و مقتضای رعایت علام مقررین که موضع وفاق است خلاف آن و التزام اقتضاء علامات قیام زاویه مذکوره از جزاف محض و مجرد دعوی است و تولیه وجه مامور بر وجوه شتی متصور بخلاف توجه با انکه در مفهوم مواجهه و استقبال عرفی معتبر نیست که عمود خارج از قدام متوجه قائم شود بر امتداد عرضی متوجه الیه و از این جهت صلوة صفوف مستدیر حول کعبه مشرفه بالاجماع صحیح است علی ما فی الذکری

وحال آنکه خطوط خارجه از مصلّین منتهی میشود بامتداد ذات بیت الحرام بزوایا یحا
دمنفرجه ایضا و برین قیاس حال مشاهد عین مطلقا کرمیتواند بانحاء مختلفه استقبال
نمود بوجهی که تولیه وجه مکلف بر خاصل و مواجهه عرفیه متحقق شود واحدی اشتراط
قیام زوایا نکرده نمی تواند که جهت اضیق از عین باشد خصوصا هرگاه برمثال بیت امتدا
مجسم اعتبار شود و از اشتهار توجه اطراف مکه معظمه بارکان اربعه نفی این اشتراط با
اعتبار تکعب امتداد جهت بغایت ظاهر است قال فی المعتبر کل اقلیم یتوجهون الی سمت
الرکن الذی یلیهم لما بیناه من وجوب استقبال الکعبة ما امکن و الذی یمکن ان
یستقبل کل اقلیم الرکن الذی یلیهم و خط واصل از بلاد ذات الاطوال برام القری
منحرف متصل بکعبه و بامتداد مکعب مماثل آن میشود و وقوع آن بعنوان استقامت
که عمود بر امتداد احد اضلاع مکعب مذکور تواند شد در جمیع مواضع متعذر بر فرضی که
تیاسر احیانا باعث وقوع خط مفروض بر وسط این مجسم باشد و موقف مصلی و موقع
توجه حاصل از دغایت علامات منصوبه نقطه خاصه نیست و الا عین اوسع از جهت باشد
وعلاوه بر این مخفی نیست که اندک تفاوتی بعیاسن یا تیاسر غیر مخل باستقبال و قاطع نماز نیست
و عراق میتواند گاهی جدی را برخلف منکب ایمن کذا اشتر استقبال نماید و در حال دیگر
همین وضع را قرار دهد با انحراف قلیل که منافی مقتضای علامت نباشد کما قطع به الشهید
الثانی فی الروض و معلوم است که موقع خط اول در امتداد سامت کعبه غیر موقع خط ثانی است
و باین سبب با احاطه خطین مذکورین و خط متوسط بین الموقعین شکل مثلثی حادث
میشود و ممتنع است که هر یک از خطین عمود بر خط جهت شوند و الا در مثلث واحد
اجتماع قائمتین مستحیل لازم آید و لهذا باعتبار استواء نسبت مصلی غالبا بخط جهت
هیچیک از زاویتین متقابلتین متساویتین در مثلث متساوی الساقین نمی تواند که قائمه
باشد در اغلب احوال و بر فرضی که ساقین گاهی مختلف و یکی از خطین عمود تواند بود قادح

مبانند و خط مفروض نیست و فاقا و ضرورت و امکان قیام زاویتین در مثلث مؤلف از خطوط
منحنیه در سطح کره نافع نیست و فرض استقامت خط استقبال مانع است و اعتبار امتداد
جهت بر وجهی که خط خارج از مستقبل کیف ما اتفق عمود بر آن تواند شد غیر مفید است کما
لا یخفی علی ذوی الانظار فاعتبروا یا اولی الابصار **باب دوم** بباید دانست که واجب است
بر آنکه عالم بقبله بمشاهده عین بیت یا مشاهده محراب معصوم و شبه اینها نباشد قطع بجهت
بملاحظه کواکب و نجوم مضبوطه و استعانت بادله و اعلام منصوبه هر چند که زیاده از
ظن غالب بعین کعبه مقدسه را افاده نکند و بر غیر عارف بدلائل قبله که قادر بر تعلم
تواند بعد از تفهیم منتفع شد واجب مضیق است علم بعلامات محل اقامه و موضع ارتحال
بعنوان فرض عین علی المشهور و ادعی علیه الاجماع اگرچه از وجه دیگر واجب موسع باکتفا
نیز تواند شد زیرا که نماز واجب عینی و مشروط باستقبال که موقوف بر مراعات دلائل
و تحصیل قبله و بدون علم بدلالات و تعلم امارات میسر نمی تواند شد و قطع بجهت بواسطه
علامات سماویه متعین نیست و بر فرض تعذر قطع و تعسر حصول علم ملاحظه امارات
ارضیه و رعایت آثار هوائیه و ما یجری مجری ذلک که موجب ظن بجهت قبله باشد کافیست
باتفاق اصولیین از علماء و اخباریین از فقهاء چه عمل بمظنون و اتباع ظنون در متعلق
احکام الهی موضع وفاق و در صورت عدم امکان علم اصلا مانعی ندارد قال فی المعتبر
فاقد العلم یجتهد فان غلب علی ظنه جهة القبلة لامارات بنی علیه و هو اتفاق اهل العلم و ذکر
العلامة فی المنتهی نحو ذلک و فی الذکری الاجماع منعقد علی تعیین غلبة ظنه قاله فی
التذکرة و بر هر تقدیر بذل الجهد و مبالغه در اجتهاد بقدر وسع و طاقت واجب تقلید مجوز
نیست بر خلاف احکام فقهیه موقوفه بر مقدمات عدیده که در ازمنه متطاوله بدون مشقت
شدیده میسر نمی شود و باین سبب که اشتغال سائر مکلفین بآنها باعث اختلال نظام امر
معاش است توهم وجوب کفائی در آنجا شده تقلید را مرخص نموده اند و در امر قبله باعتبار

سهولت اطلاع بر قدر ضرورکه موقوف بر صناعت ریاضی واطلاع بر براهین هندسی نیست
متابعت مجرد قول صاحب منزل ومحض اخبار حمامی وقیم رباط غیر معتبر است قال فی المنتهی العالم
بجهة القبلة لا یقلد غیره بلا خلاف وکذا المجتهد وقول غیر را بدون تحری واجتهاد
مناط اعتبار ومحل اعتماد نباید کرد حتی در حالتی که تمکن از رویت کواکب ونجوم مفقود
ومانع از سحاب وغیوم موجود باشد نیز تقلید غیر مرخص فیه وباعتبار تجویز اشتراط
عبادت بتحصیل علم باطن بقبله بحسب اجتهاد مامور به در غد غد بطلان وبمقتضای نصوص
اجتهاد واجب تحری مجزی است فقد روی المشایخ الثلثه فی الکتب الاربعه عن سماعة بن مهران
قال سألته عن الصلوة باللیل والنهار اذا لم تر الشمس والقمر ولا النجوم قال اجتهد رایک
وتعمد القبلة جهدک وفی الفقیه قال علیه السلم یجتهد رایه ویتعمد القبلة بجهده وفی بعض
النسخ تجتهد رایک وتعمد القبلة جهدک کما وقع فی التهذیبین عن الحسن عن زرعة عن سماعة
وبر متصفح احوال رواة اخبار ومتتبع کتب آثار مخفی نیست که بعد از سبق ذکر معصوم
علیه السلم در ایراد روایات بعد بعنوان ضمیر اداء مینمایند چنانچه در صدد اسناد راوی
را اضمار میکنند وبر ظاهر است که از غیر ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین سؤال
امثال سماعه واقع نمی شود وروایت از دیگران نمیکنند ورئیس المحدثین محمد بن یعقوب
کلینی وشیخ صدوق محمد بن بابویه قمی وشیخ الطایفه المحقه محمد بن الحسن الطوسی سؤال
از غیر امام مفترض الطاعة را در کتاب خود داخل نمی کنند وتا وثوق بارجاع ضمیر در اصل
ماخوذ منه بشخصی که قول او حجت است نداشته باشند شهادت بصحت احادیث این کتب
نمی دهند ومع ذلک حسین بن سعید اهوازی که شیخ طوسی این حدیث را از آن نقل کرده
صاحب کتاب معتبر است که مرجع طائفه ناجیه شیعه بوده وابن بابویه در اول من لا یحضره
الفقیه تصریح باستخراج جمیع احادیث آن از کتب مشهوره که محل اعتماد اصحاب است از قبیل کتب
حسین بن سعید نموده وکتاب زرعة بن محمد الحضرمی از جمله اصول اربعمائه معتبره است وحسین بن

سعید آن کتاب را از زرعه بواسطه حسن بن سعید برادر خود روایت میکند وکتب اصول
مقصور است بر اخبار اهل بیت طاهرین وائمه معصومین علیهم صلوات رب العالمین
وقول دیگری را در آنجا مدخل نمی باشد مانند سائر کتب قدماء محدثین وقدح در
این خبر باعتبار اضمار که ناشی از بعضی قاصرین شود مخل باعتبار آن نمی تواند شد ونیز
تضعیفات بسبب روایت عثمن بن عیسی واقفی از سماعه رد برآنکه عثمن منفرد بروایت
از سماعه نیست ونضر بن محمد نیز از سماعه روایت نموده ودر اصل مقبول اصحاب
ایراد کرده است وواقفی بودن او با این ضرر ندارد با آنکه شیخ کشی از بعضی نقل
کرده که عثمن بن عیسی از آن جماعتی است که اجماع بر تصحیح ما یصح عنهم منعقد شده
واین مدح بغایت عظیم است وایضا سماعه صاحب کتاب است چنانچه شیخ نجاشی
گفته ظاهر است که ابن بابویه حدیث را از آن کتاب برداشته ودر مشیخه اسناد
خود را بسماعه بواسطه علی بن ابرهیم از ابرهیم بن هاشم بدر او از عثمن بن عیسی نقل
نموده است واما سماعه که راوی اصل است ففی الخلاصه وغیرها ان سماعة بن مهران
ثقة ثقة وکان واقفیا وقیل انه مات فی حیوة الصادق علیه السلم وابن معنی قادح در این
خبر محفوف بقرائن منکر رد واصول منقول از اصل زرعه که منتهی بکتاب سماعه میشود
نیست واجماع منعقد بر عمل بخبر واحد معمول برا نواشامل وضعف آن بر تقدیر تسلیم منجبر
بعمل علماء وتلقی فقهاء است بقبول امثال این حدیث عموما واشتهار عمل باین خبر خصوصا
ومدلول آن مبالغه در بذل جهد است بقدر وسع وطاقت در استحصال وقت وقبله و
تحمل متاعب وامور شاقه در طلب قبله قال الجوهری الاجتهاد والتجاهد بذل الوسع والمجهود
ورایک منصوب است بر مصدریت فعل مذکور یا عامل محذوف یا بنزع خافض وباعتبار
تضمین معنی فعل دیگر میتواند مفعول به باشد وبجرید نیز محتمل است ای ابذل رایک
مجتهدا ساعیا وبروایت یجتهد بتاء مفتوحه یا مضمومه کرد وفیه است مفعول به خواهد

بود وجهد واجهد متعدی استعمال شده وفی الصحاح جهد دابته واجهدها اذا حمل
علیها فی السیر فوق طاقتها ویقال جهد الامر ای بلغ منه المشقة وقولهم لا اجهدك
ای لا ابلغك غایة ولا اشق علیك ولا اشدد ونصب جهدك بفتح جیم وضم آن بمعنی
طاقت وبالفتح خاصة که بمعنی مشقت وتعب ست بر حالیت میتواند بود مثل دخل الدار
وحده یا مفعول تعدا است بصیغهٔ امر یا مضارع محذوف لتا، بتضمین معنی فعل متعدی یا
منصوب بنزع الخافض یا مفعول مطلق است بر قیاس رایك کما نه قیل اجتهد فی الوقاد
القبلة او فیها مستفرغا رایك باذلا وسعك وتکلف طلب القبلة مبلغ طاقتك واجهد فیه
جهدك وبر تقدیر تقلید بذل جهد واستفراغ وسع نشده نهایت بعدا از تکاب اجتهاد ات
ومراقبه امارات استعانت باخبار غافلین اماکن وشهادت سائر قرائن موکد اجتهاد و موید
اعتماد است وبر فرض تعذر اجتهاد بواسطهٔ اثاد هوائیه وامارات ارضیه بتقریب
انتفاء انها یا وجود مانعی یا عجز باعتبار کوری واشال آن یا بسبب عدم استعداد انتفاع
از علامات وامارات ممکن است که تعویل بر شهادت عدلین یا اخبار عدل مسلم یا اعلام
جمعی کثیر که مثمر ظن باشد توان کرد وهمچنین اخبار زنی یا طفلی یا اعلام فاسق وکافر که
با انضمام قرائن افادهٔ ظن نماید نظر باحتساب این قسم امور در عداد اجتهاد و تحری و
بمقتضای روایات محتمل است که مجزی باشد ومشهور در حال تعارض اجتهاد بر وجه سابق
با قول غیر تقدیم اجتهاد و ترتب این قسم از اجتهاد و تحری بر نوع مشهور وظاهر از اجتهاد معرکه
از دلیل واولی ترجیح اقوی الظنون است کما اختار جماعة منهم الشهید والمحقق باعتبار
انکه اجتهاد و تحری بهر نوع که میسر شود مامور به و مجزی خواهد بود وقد قال الباقر ع فی
صحیح زراره یجزی التحری ابدا اذا لم یعلم این وجه القبله واز حضرت امام جعفر صادق
صلوات الله علیه مرویست که اعمی که پیشنماز قومی باشد ومتوجه بقبله نماز نکند یا بد انما
نماز را اعاده کند ومامومین اعاده نمیکنند بجهت انکه ایشان از عهدهٔ تحری بر امده اند چون

عاجز از اجتهاد و تحری بوده بخلاف امام که عاجز است و تحری نمی تواند کرد یا بجهت انکه
ایشان تابع امام گشته و تعویل بر امام نوعی است از تحری کما فهمه بعض الافاضل وهو
کما تری وظاهر این روایات عدم احتیاج بتعدد صلوات است وتفسیر اجتهاد
و تحری بوجهی که شامل تکریر نماز باشد خالی از بعدی نیست وما دام که بعضی جهات
در نظر مکلف راجح باشد اقتصار بر ان کافی است والیه یشیر ما فی رسالة المحکم
والمتشابه للسید المرتضی عن الصادق عن ابائه علیهم السلم فی قوله تعالی فول وجهك
شطر المسجد الحرام قال معنی شطره نحوه ان کان مرئیا وبالدلائل والاعلام ان
کان محجوبا فلو علمت القبلة لوجب استقبالها والتولی والتوجه الیها ولو لم یکن
الدلیل علیها موجودا حتی تستوی الجهات کلها فله ح ان یصلی باجتهاده حیث احب
واختار حتی یکون علی یقین من الدلالات المنصوبة والعلامات المثبوتة فان مال
عن هذا التوجه مع ما ذکرنا حتی یجعل الشرق غربا والغرب شرقا زال معنی
اجتهاده وفسد حال اعتقاده قال وقد جاء عن النبی ص خبر منصوص مجمع علیه
ان الادلة المنصوبة الی بیت الله الحرام لا تذهب بکلیتها حادثة من الحوادث منا
من الله تعالی علی عباده فی اقامة ما افترض علیهم واکر با اجتهاد و تحری اشتباه باقی
ودر ای نسبت بجهات متساوی باشد تکریر صلوات بجهات اربع اشهر واحوط است
وقول بوجوب اتیان بصلوات مطلقا ضعیف است مثل قول بتخییر در هر جهه که خواهد
الا مع الضیق والاضطرار وابن طاوس ترجیح بقرعه را اختیار نموده رجوع بالات
معدن که بمساعدت تجربه وامتحان افادهٔ ظن قوی متاخم علم میکند شاید اولی باشد
کما ارتضاه الفاضل المجلسی فی بحار الانوار ووالدی التقی المتقی فی حدیقة المتقین
حشرهما الله تعالی مع الذین انعم الله علیهم من الانبیاء والصدیقین والشهداء
والصالحین **باب ستیر** بدانکه مراد از کل اعضاء وجمیع امضاء بر محراب مساجد

مسلمین واحدی از علماء اسلام بر انکار آن اقدام نکرده اهل بیت طاهرین صلوات الله
علیهم اجمعین نهی از این و امر باجتهاد بعد از تمکن از قبله بلاد نموده طریق امضاء و
تقریر بجا آورده اند ومع هذا اجماع اصحاب بر جواز اعتماد بر قبله بلاد و عدم وجوب
اجتهاد انعقاد یافته قال العلامة احسن الله اکرامه فی التذکرة یجوز التعویل علی
المحاریب المنصوبة فی بلاد المسلمین ولا یجب علیه الاجتهاد فی طلب القبلة وهو اجماع
و بعد از وجود محراب واجب نیست سعی در طلب قبله واگرچه میسر شود علم بآن از
علاماتی که مثمر علم اند یا ممکن باشد تحصیل ظن از امارات مفید ظن قال فی المدارك
وهذا الحکم اعنی جواز التعویل علی قبلة المسلمین اجماعی بین الاصحاب قاله فی
التذکرة واطلاق کلامهم یقتضی انه لا فرق فی ذلک بین ما یفید العلم بالجهة
او الظن ولا بین ان یکون المصلی متمکنا من معرفة القبلة بالعلامات المفیدة للعلم
او الاجتهاد المفید للظن او یفتقر الامران و فی المقاصد العلیة فی شرح الرسالة
الالفیة للشهید الثانی طاب ثراه وکذا یجوز التعویل علی ذلک یعنی محراب مسجد
او قبور جماعة من المسلمین للعالم بادلة القبلة و همچنین مساوی است در حکم
بلدان کبار و قرای صغار قال فی المسالک قبلة البلد تشمل المنصوبة فی المساجد
والقبور والطرق وغیرها ولا فرق بین البلد الکبیر والصغیر ومثله فی الروض
والروضة وقال فی الذکری لو کانت قریة صغیرة ونشا فیها قرون من المسلمین لم یجتهد
فی قبلتها و بقریب منه ما فی نهایة الاحکام ومفاد کلام اکثر آنست که بعد از تمکن
مکلف از قبله مسلمانان اکتفا بآن کافی و اجتهاد واجب عینی نیست چنانچه شهید
ثانی ره در مقاصد فرموده بلکه آدمی مخیر است میانه عمل بقبله بلاد و استعلام
قبله باستعمال علامات قال فی ح یع و یتخیر المصلی مع وجود قبلة البلد بین تقلیدها
والاجتهاد و ظاهر حاشیه شرایع شیخ علی قدس سره وجوب عینی متابعت قبله بلد است

قال و ان علم ای السمت ظنا بخطاء محراب الجمع الکثیر من المسلمین فی شیء من بلادهم او قبورهم
وجب التعویل علیه و حمل بر وجوب تخییری بعید است و فی الذکری المحاریب المنصوبة
فی مساجد المسلمین و فی الطرق التی هی جادتهم یتعین التوجه الیها و اظهر آنست که
وجوب و تعین نظر بجهت و مخالفت جهت باجتهاد در نزد ایشان قطعا جایز نیست و متابعت
آن متعین و واجب عینی است قال فی الذخیرة والذی حکم به الاصحاب عدم جواز الاجتهاد
فی الجهة فی محاریب المسلمین و فی المدارک وقد قطع الاصحاب بعدم جواز الاجتهاد فی
الجهة والحال هذه لان الخطاء فی الجهة مع استمرار الخلق واتفاقهم ممتنع و مراد از عدم جواز
عمل بمقتضای آنست چنانکه افضل المتأخرین آقا جمال و فاضل محقق شیخ جعفر رحمهما
الله تعالی در حواشی روضه و بعضی از فضلاء در شرح قواعد تفسیر نموده و کلام جمعی
مثل شیخ علی و شیخ عبد العالی ولد او و شهید ثانی رحمهم الله تعالی که بعد از این ایراد
می شود ان شاء الله تعالی مصرح بعدم جواز عمل باجتهاد در جهت است و اما اجتهاد
در غیر جهت را که انحراف قلیل از محراب مسلمین و تیاسر یسیر یا تیامن غیر کثیر باشد شیخ
علی ره و غیر او از برای غیر ماهر حاذق تجویز نکرده و بعضی منع از آن نیز مطلقا و اصلا
تجویز نموده اند قال فی المدارک وربما قیل بالمنع منه لان احتمال اصابة الخلق
الکثیر اقرب من احتمال اصابة الواحد و منعه ظاهر و توجه منع ظاهر در غایت خفا است
نظر باینکه وضع محاریب از امور مهمه خطیره و مبنای عبادات مسلمین در دهور
و قرون کثیره و مجاری عادات شاهد است بر اینکه امری چنین صادر از اکابر
دین و فضلاء مجتهدین و جهال عوام از این منصب معزول و بناء این قسم از اعمال
برای ایشان غیر معمول است و همچنین نماز جمعی کثیر از صلحاء مسلمین و علماء متمکنین
از استعمال علامات عارفین بامارات بجانب قبله بلاد با ترک اجتهاد بحسب عادات در
غایت استبعاد است و حاصل کلام اینکه بناء محراب بر اجتهاد واضعین و مصلین مجتهدین

و بر ظن سایر مصلین از مسلمین مظنون بلکه عادةً معلوم است و اتباع قبله مبنی بر ظنون
مجتهدین و جمعی از مسلمین که افعال و اعمال ایشان مقرون بصحت و صواب است و فی
واصوب بلکه اقوی و اقرب بصینماید از مراتب انحراف که مظنون بکشخص است و اعتبار مقدمتین
بر وجه ظنیه در بیان او لو نیز کافی بلکه با اثبات اضافه بر آن وافی و ظن بترجیح ظنون
کثیره بر واحد صاحب اجتهاد و غیر آن حاصل و فرض ترجیح حاذق ماهر ظن خود را بر
محاریب مساجد مهجوره و قرای صغار غیر مشهوره خصوص در صورت تعدد مجتهدین
با آنکه اکثر مقدمات اجتهاد ظنی و بعضی تقلیدی و بنا بر فرض نادر الوقوع غیر قادح
در این بیان است چه بعد از اثبات مدعی در معظم مساجد و اکثر قری ثبت با فهام سایر
مکلفین باعتبار عدم قول بفصل حکم کلی ثابت و معلوم میگردد و بر تقدیر تحقق قول
بتفصیل یا تجویز احداث قول ثالث اختصاص عدم جواز اجتهاد در تیامن و تیاسر بعضی
از مواد که ظن حاصل از قبله بلاد اقوی باشد از جمله ضعف غاری بلکه اینمعنی در اصل
جهت نیز جاری نیست قال فی الذخیرة و هذا التعلیل یعنی امتناع استمرار الخلق الکثیر علی
الخطأ فی الجهة یختص بالمساجد القدیمة التی یکون محضر المسلمین و مجمعهم لا المساجد
المستحدثة التی یقل وقوع المسلمین الیها و صرح جماعة منهم بعدم جواز التعویل علی المحاریب
المنصوبة فی الطرق النادر مرور المسلمین علیها و نحو القبر و القبرین للمسلمین فی الموضع
المنقطع و از این کلام میل بتخصیص حکم بغیر مساجد مستحدثه و ما شد آن مستفاد میگردد
چنانکه از تصریح جمعی از اصحاب بعدم اعتبار این قسم از محاریب منصوبه در طرق و غیر آن
اختصاص مفهوم است مگر آنکه اجماع بر وجهی که مخالفت آن نتوان نمود معلوم باشد و
بنا بر این بیان عدم توجه منع ظاهر ظاهر و آنچه شیخ شهید ره در ذکری ایراد نموده که
مجرد نماز جماعت کثیره مستلزم وقوع اجتهاد نیست تا لازم آید تعارض اجتهاد جمعی با
اجتهاد واحد زیرا که تقلید محراب جائز و اجتهاد واجب نیست نیز متوجه نیست باعتبار

ظهور اجتهاد واضعین بلکه مصلین بحسب عادت با آنکه متصور است استدلال
با قطع نظر از تمسک باجتهاد و اکتفاء بمجرد وضع محراب مسلمین و نماز اهل دین که مبنی
است بر ظن این جماعت بصحت آن بنا بر تصویب افعال مسلمانان قال المحقق الاردبیلی
قبور المسلمین علی الصحة مع المسامحة فی القبلة و بر هر تقدیر ظاهر میشود او لویت قول
بمنع که در مدارک حکایت شده و بعضی از فضلاء در شرح قواعد اسناد بعلامه داده
کفته و المنع خیرة نهایة الاحکام قال و لو اجتهد فاداه اجتهاده الی خلافها یعنی خلاف
المحاریب المنصوبة فی بلاد المسلمین و فی الطریق التی هی جادتهم فان کانت بنیت علی القطع
لم یجز العدول الی الاجتهاد و الا جاز قلت لعل استمرار صلوة المسلمین الیها من غیر
معارض دلیل البناء علی القطع انتهی کلام ذلک الفاضل و قدوة المحققین آقا جمال طاب
ثراه مایل باختیار منع و مبالغه در استضعاف وجوه مجوزین نموده در حواشی شرح لمعه
فرموده است قال فی الذکری المحاریب المنصوبة فی مساجد المسلمین و فی الطریق التی
هی جادتهم یتعین التوجه الیها و لا یجوز الاجتهاد فی الجهة قطعا و هل یجوز فی التیامن
و التیاسر الاقرب جوازه لان الخطا فی الجهة مع استمرار الخلق و اتفاقهم ممتنع اما فی التیامن
و التیاسر فغیر بعید ثم قال و وجه المنع ای عن الاجتهاد فی التیامن و التیاسر الذی یفهم
من جعله الجواز فیهما اقرب ان احتمال اصابة الخلق الکثیر اقرب من احتمال اصابة الواحد
و ننقض بجواز ترک الخلق الکثیر الاجتهاد فی ذلک لعدم وجوبه علیهم و جواز التعویل
علی قبلة البلد و ان کانت قریة صغیرة و نشا فیها قرون من المسلمین فلا یدل مجرد صلوتهم
علی تحریم اجتهاد غیرهم و نقل انه قد وقع فی زماننا اجتهاد بعض علماء الهیئة فی قبلة
مسجد دمشق و ان فیها تیاسرا عن القبلة مع انطواء الاعصار الماضیة علی عدم ذلک
و لم یرد فی تعلیل ما جعله اقرب علی ما نقلنا من دفع وجه المنع و جواز الخطا فیهما و کان جعل
الحکم بعد ذلک ظاهرا و مثله فی شرح الارشاد للشارح ره و فی المدارک استدل علیه

بعموم الامر بالتحرّی وفیهما تامّل اما فی الاوّل فلان عدم تبعد الخطا وجواز ترک
الاجتهاد علیهم وان کان کک لکن بمجرد ذلک الحکم بجواز الاجتهاد لنا لایخ عن
اشکال لانّه اذا وقع الاجماع علی جواز التعویل علی قبلة البلد کما ادعوه فالصلوة
الیها یقینیة واما الی ما ادی الیه الاجتهاد فظنی فکیف یعدل عن الیقین الی الظن
نعم لو ادی اجتهادنا ایضاً الی الیقین لامکن القول بجواز التعویل علیه ح واما فی الثانی
فلان عمدة ما یدل علی التحرّی من الروایات علی ما وقفنا علیه هی صحیحة زرارة قال قال
ابو جعفر ع یجزی التحرّی ابدا اذا لم یعلم این وجه القبلة وموثقة سماعة قال سألته عن الصلوة باللیل والنهار اذا لم تر الشمس ولا القمر ولا النجوم قال اجتهد رایک
وتعمد القبلة جهدک ولا یخفی ان الروایة الصحیحة لا دلالة لها علی جواز التحرّی فی هذه
الصورة لاختصاصها بما اذا لم یعلم وجه القبلة ووجود القبلة معلومة فی هذه الصورة
واما الموثقة فهی وان وقع فیها الامر باجتهاد الرای وتعمد القبلة بقدر الجهد فی الصورة
المفروضة لکن یمکن ان یقال ان الاجتهاد التام وبذل الجهد الاکمل انما هو فی متابعة
قبلة البلد لیتقن البراءة بها فالعدول منها الی الاجتهاد بنحو اخر مع عدم حصول
الیقین به لیس اجتهادا ولا بذل الجهد فی تعمد القبلة الا ان یقال المتبادر من القبلة
فی الروایتین هو القبلة فی الواقع لا ما یجوز التوجه الیه شرعا وان لم یکن مطابقا
لنفس الامر وللتامل فیه مجال ومع ذلک فیلزم ح بمقتضی الروایة الثانیة وجوب الاجتهاد
لا مجرد جوازه وهم لا یقولون به بدانکه مذکور دد ذکری چنین است که اما الخطا فی التیامن
والتیاسر فغیر بعید وعن عبد الله بن المبارک انه امر اهل مرو بالتیاسر بعد رجوعه من
الحج ووجه المنع کما نقله هذا الفاضل طاب ثراه وممکن است که غرض استدلال بر جواز
انحراف از قبله بلد باشد مانند که در مرو وهمچنین در مسجد دمشق واقع شد ومسلمانان
ترک مراعات استمرار و بر متابعت انحراف اصرار و متعرض انکار نکشتند واین وجه هم

نیز ضعیف است چه فعل عبد الله وغیر او حجت نیست واثبات عدم انکار بنحوی که محل
اعتماد تواند شد در غایت اشکال و بر تقدیر ثبوت مثبت تعین و وجوب انحراف ومدعی
تخییر میانه قبله بلاد واجتهاد است وهمانا از این جهت فاضل مشار الیه متعرض این
معنی نشده از کلام ذکری اسقاط وحکم بترک تعلیل ونفی دلیل بر این مقصود در کتاب
مذکور نموده وظاهر آنست که حمل این عبادت بر حکایت قول عبد الله وبیان مذهب او در
انحراف واقع در مسجد دمشق بلکه در مرو نیز ایضا بر اثبات خطا در قبله بلاد مجهول ساخته
چنانچه شهید ثانی ره در این باب بوقوع خطا متمسک کشته وظاهر است که از افاده
این مطلب نیز قاصر است چه ظهور خطا قبله بلد که مبنی است بر ظنون واجتهاد جماعت
کثیره از اجتهاد یک شخص یا بیشتر فرع ترجیح این ظن است بر آن ظنون واین اول مسئله است
ومفروض در این مقام ظن بخطا وکلام در علم نیست با آنکه ظهور خطا قبله محصوص
واگرچه صادر از علم باشد منافات با ظن بتقدیم قبله مسلمین مطلقا بر اجتهاد ندارد
ونظر بامثال این وجوه ضعیفه جرات بر مخالفت قبله مسلمانان نمی توان با آنکه هرگاه
محراب بلد ظن بانحراف فاحش را مضمحل ساخته مصلی که مظنون او استقبال نقطه
مغرب باشد یا میل از آن بجانب شمال باید که استقبال نقطه جنوب مثلا که وضع محراب
بر آنست نماید واگرچه علم قطعی ببطلان اجتهاد او حاصل نباشد پس باید ظن بانحراف
قلیل در جنب قبله بلد از درجه اعتبار ساقط باشد وچگونه تواند بود که مجتهد در تیامن
وتیاسر عمل بظن خود با آنکه قبله بلد اقرب بمظنون آنست نموده مجتهد در جهت ممنوع
از آن باشد وحال آنکه ما بین قبله باعتقاد او ومحراب بلد بعد المشرقین است ودفع این
استبعاد بتجویز تیامن وتیاسر از برای مجتهد در جهت با آنکه عدول از محراب واستقبال
غیر قبله مظنون است قایل بان معلوم نیست وایضا مستفاد از جواز عمل باجتهاد مجتهد
مکلف آنست که عمل بمقتضای اجتهاد ومتابعت قبله بلاد وتخییر فیما بین دو قبله مختلف

بدون دلیل خصوصا بر تقدیری که انحراف تا حدی جاین باشد که بیمین و شمال نرسد خالی
از استبعاد نیست و حمل بر اینکه مراد جواز اجتهاد و ترک آنست بمعنی تخییر میانه ترک
اجتهاد و متابعت قبله بلاد و میانه اجتهاد و اعراض از قبله بلاد خلاف ظاهر تفسیری
جمعی که سبق ذکر یافت و غیر مناسب عبارات مجوزین است قال المحقق الشیخ علی ره فی
شرح الالفیة وان صلی الی محراب بلد المسلمین او الی سمت قبورهم صح ولو خالف اجتهاده
قبلتهم فی الیمنة والیسرة فله العمل فیه اما لو خالف فی الجهة فلا لبعد الخطاء علیهم فی
الثانی وامکانه فی الاول وفی شرح الالفیة لولد الشیخ عبد العالی رحمهما الله تعالی
ولو ادی اجتهاد الحاذق الی التیامن والتیاسر عنها جاز التعویل علیه بخلاف ما لو اداه
الی المخالفة فی الجهة لبعد الغلط علی المسلمین فیها وقال الشهید الثانی قدس سره فی روض
الجنان ولا یجب الاجتهاد عند اشتباه الحال بل لا یجوز فی الجهة قطعا نعم یجوز فی التیامن
والتیاسر لامکان الغلط بل وقع بالفعل فی کثیر من البلاد و از کلام فاضل محقق فاجمال
طاب ثراه ظاهر میشود که جواز اعتماد بر قبله بلاد در صورت تعارض با اجتهاد اجماعی و
صاحب مدارک و غیر او معتقد مجرد جواز اجتهاد که خود بجواز عمل باین تفسیر نموده بوجوب
اجتهاد قایل نیستند لیکن مشعر بر اینست ظاهر آنچه شیخ زین الدین طیب الله رمسه
در مسالک گفته که و یتخیر المصلی مع وجود قبلة البلد بین تقلیدها والاجتهاد فان اجتهد
فاداه اجتهاده الی خطاء القبلة فی التیامن والتیاسر وجب المصیر الیه لامکان الغلط
الیسیر علی الخلق الکثیر کما وقع فی کثیر و حمل این وجوب بر تخییری موجه و دافع اختلاف
میان منا برکت شهید ثانی ره و این کتاب بلکه میان این قول و اقوال اصحاب نیز هست
هنا و قد قال الشیخ قدس سره فی المبسوط واذا دخل غریب الی بلد جاز له ان یصلی الی قبلة
البلد اذا غلب فی ظنه صحتها فان غلب فی ظنه انها غیر صحیحة وجب علیه ان یجتهد و یرجع
الی الامارات الدالة علی القبلة از این کلام چنین مفهوم میشود که جواز عمل بقبله

مسلمین مشروط بظن صحت و وجوب اجتهاد مشروط بظن عدم صحت بدون فرق میانه جهت
و تیامن و تیاسر و لازم در صورت اشتباه حال و تساوی طرفین صحت و فساد عدم
جواز عمل باین با آنکه اجتهاد نیز غیر واجب است و تطبیق این بر مذاهب معروفه خالی از
تکلف نیست و طریق توجیه واضح و باب تاویل واسع است و شاید اشاره باین باشد
که جواز اعتماد بر قبله بلد مشروط است بانکه از بلاد مسلمانان باشد تا ظن بصحت
آن حاصل گردد و بر تقدیری که حال اهل بلد معلوم نباشد صحت غیر مظنون بلکه
عدم صحت احیانا مظنون و سعی در طلب قبله و رجوع بعلامات واجب خواهد بود
قال فی المدارک المراد بالبلد بلد المسلمین فلو وجد محراب فی بلد لا یعلم اهله لم یجز
التعویل علیه و آنچه مذکور است در کلام اصحاب از عدم جواز اجتهاد در جهت و
اختلاف در انحراف قلیل بر تقدیر ظن بخطا قبله بلد است چنانکه لفظ اجتهاد مبنی
از آن و مبنی بر آنست قال بعضهم المراد بالاجتهاد هنا النظر فی الامارات اما لو علم
خطائها فی الجهة لم یجز التعویل علیها لکنه لیس من الاجتهاد المصطلح علیه هنا و اگر علم
حاصل شود که واضع محراب غلط کرده ترک متابعت آن و رجوع باجتهاد واجبست
قولا واحدا و اگر چه ظهور غلط در اصل جهت باشد چنانچه از عبارت شیخ شهید قدس
سره و شیخ علی ره در حاشیه شرایع و غیر ایشان ظاهر میگردد فان الشهید ره بعد ما حکم
بتعین التوجه الی محاریب المسلمین و منع من الاجتهاد فی الجهة و جوز الاجتهاد یمنة و
یسرة قال و هذا کله مع عدم علم الغلط فی ذلک فلو علمه وجب الاجتهاد فی مواضعه و قال
المحقق الثانی ره فی حواشی الشرایع وان علماء الیمن ظنا بنحو محراب الجمع الکثیر من
المسلمین فی شیء من بلادهم او قبورهم وجب التعویل علیه اذا لم یعلم غلطا ولو اداه اجتهاده
و کان حاذقا الی مخالفة یسیرة کالانحراف الیسیر یمینا و شمالا لا عول علیه لا ان خالف
کثیرا کالیمین والشمال الا ان یقطع بالغلط فی قبلتهم کقبلة المخالفین بخراسان و نحوها

من البلاد فانه يعول على اجتهاده ولا يعوّل على قبلتهم وفى شرح الالفيه للشيخ حسين بن
عبد الصمد ره وكذا يجوز التعويل على قبور المسلمين ومساجدهم الآن يعلم غلطها ككثير
من مساجد خراسان وقال الشيخ البهائى ره فى رسالة تحقيق قبلة طوس ولو وجدت
يعنى محاريب المسلمين مختلفة كما فى طوس وجب الاجتهاد قطعا للعلم ببناء بعضها على
الغلط وكذا القول فى قبورهم وفى الروضة البهية فى شرح اللمعة ويجوز ان يعول على
قبلة البلد من غير ان يجتهد الا مع علم الخطأ فيجب ح الاجتهاد وكذا يجوز الاجتهاد
فيها تيامنا وتياسرا وان لم يعلم الخطاء وقدوة الافاضل شيخ جعفر ره در حاشيه
كتاب مذكور فرموده يعنى انه لا يجوز الاجتهاد فى نفس الجهة على ما صرحوا به وغرضهم انه
لو اجتهد واداه ظنه الى مخالفة قبلة البلد يمنة ويسرة جاز العمل بظنه فان اداه
الظن الى مخالفة الجهة لم يجز العمل بالاجتهاد الآن يؤديه التحرى الى القطع بالمخالفة
در حواشى المحقق الخوانسارى طاب ثراه قوله الا مع علم الخطاء اى فى التيامن والتياسر
لا فى اصل الجهة لانهم ادعوا امتناع الخطاء فيها فالفرق بين صورتى العلم بالخطاء
عدمه انما هو فى الوجوب والجواز وهو خلاف ظاهر سياق كلامه هنا وفى شرح الارشاد
بل الذكرى والدروس ايضا فان الظاهر منها تجويز علم الخطا فيها حتى فى اصل الجهة مطلقا وح
يشكل الجمع بينه وبين ما ذكره من الحكم بالامتناع فى الشق الثانى فتامل بدانكه
بعضى از محققين مانند شيخ على ره در قبله بلد تصريح بظنية اصل جهت و عدم جواز
مخالفت آن مستند باستبعاد وقوع خطا ساخته حصول علم قطعى بخلاف آن بنا بر آن
مانع نداده اما نظر بانكه جمعى مثل شيخ شهيد ره متمسك بامتناع خطا شده تجويز
ظهور خطا مشكل و ممكن است كه مبنى بر تجويز مراد غايت استبعاد باشد بقرينه استثنا
تجويز ظهور خطا از كلام ايشان و غير آن و محتمل است كه اين مقدمه را بروجه ظنيه
اعتبار نموده باعتبار انكه ادعاء قطع بامتناع در جميع موارد مستبعد وقد مسلم استبعاد

وقوع خطاست كه محصل ظن بامتناع بآن راجع مى شود و همين قدر عدم جواز مخالفت
را مبين ميسازد و مراد اصحاب از مخالفت جهت انحراف كثير از محراب و تفاوت
فاحش است بجهة انكه تيامن و تياسر را مقابل مخالفت جهة انداخته تجويز آن
بنا بر امكان اشتباه قليل و خطاء اندك نموده از اين چنين ظاهر ميشود كه انحراف اكثر
از تيامن و تياسر يسير را جايز ندانسته اشتباه فاحش و خطاء كثير را تجويز نمى نمايند
قال المحقق الثانى ره فى شرح القواعد لا يجب الاجتهاد بل لا يجوز فى الجهة قطعا وان
جاز فى اليمنة واليسرة لامكان الغلط اليسير عليهم وقال فى المقاصد العلية و
يجوز الاجتهاد فى التيامن والتياسر عنه لا فى محض الجهة الذى يقطع بعدم غفلة الناس
عن الخطاء فى مثله بخلاف اليسير لامكانه بل وقوعه بالفعل فى كثير من البلاد مع مرور
الاعصار وصلوة الخلق الكثير و شيخ بهائى ره در رساله تحقيق قبله طوس فرموده
يجوز التعويل على محاريب المسلمين الآن يعلم وضعها على الغلط ولا يجب الاجتهاد
بل لا يجوز فى الجهة قطعا و ظاهر كلام فقهائنا جواز اليمنة واليسرة لامكان الغلط
اليسير عليهم و بنا بر اينچه از شيخ على ره گذشت كه انحراف كثير جايز نيست مثل يمين
و شمال بر سبيل مثال و خلاف اين اقوال نيست و شهيد ثانى ره در شرح شرايع بعد از
تجويز تيامن و تياسر از محراب باعتبار امكان غلط اندك گفته وان اداه يعنى الاجتهاد
الى المخالفة فى جهة كاملة لم يجز المصير اليه و اگر مراد از جهة كامله كه در برابر افتاده ذاتيه
انحراف قليل نباشد حكم ما بين انحراف يسير و مخالفت در جهة كامله متروك و مسكوت
عنه خواهد بود مگر انكه انحراف تا بجهة كامله نرسد مسمى بيسير و اندك و مخالفت در جهة
نباشد بنا بر اراده معنى عرفى جهت قال طاب ثراه فى حواشى الروضة والظاهر ان فى العرف
كل سمت يكون اقل من ربع الدور يعد جهة واحدة فاذا بلغ ربع الدور او زاد على ذلك
يعد جهة اخرى و يعضده ما اورده الشهيد ره فى مسئلة اخرى حيث قال فى الذكرى لو صلى

بالاجتهاد الی جهة ولضیق الوقت ثم تبین الانحراف یسیرا استقام ولو تبین الانحراف
الکثیر استانف وظاهر کلام الاصحاب ان الکثیر ما کان الی سمت الیمین او الیسار او
الاستدبار ومرجح وجه اول سوای انچه گذشت انکه متبادر از جهة در این موضع سمت
کعبه وجهة اقلیم واحد و اصحاب متعرض تفسیر ان نشده ظاهر انست که اراده معنی متبادر
نموده مراد انست که تیامن وتیاسر از محراب مادام که مخالف جهت ملک اقلیم نباشد یسیر و
اختیار ان جایز است بنا بر توسعه جهت قبله چنانچه بعد از این ظاهر خواهد شد ان شاء
الله تعالی و انحراف مخالف جهة اقلیم واحد کثیر وممنوع است قال فی حواشی الروضة وشمول
الیسیر لما لا یبلغ الیمین والیسار مطلقا غیر ظاهر ویمکن ان یکون المراد به ما جاز الانحراف
به مع العلم والاختیار بناء علی سعة الجهة وبنا بر این اختلاف در جواز تیامن وتیاسر و
منع از ان مبنی بر ضیق وعدم توسعه خواهد بود وشاهد این جهة باشد که انحراف قلیل
کاهی که محراب بر طرف جهة واقع شده ان وضع شده مستلزم مخالفت جهت والتزام محراب
موجب احتراز از ان است وبر جمیع تقادیر رجحان ترک انحراف کثیر متبین و واضح گردید
مگر در صورتی که علم قطعی حاصل شود که وضع محراب فاسد وغلط است وبمجرد اجتهاد
صحیح که از عارف ماهر صادر شود از محاریب مسلمانان انحراف نمی توان پس چگونه استحال
اجتهادی که از غیر ماهر حاذق واقع شده منافی قواعد ریاضیین ومغایر عقاید فقها
محققین باشد چنانچه عنقریب معلوم گردد ان شاء الله تعالی و از اینجا مندفع میشود
توهم انکه بنا باشد متمکن از علم را جایز نباشد اعتماد بر قبله بلاد مگر در صورتی که
قبله بلاد افاده علم نماید بنا بر انچه در مدارک گفته و آنچه ظاهر من قولهم فان جعلها
عول علی الامارات المفیدة للظن عدم جواز التعویل علیها یعنی علی قبلة المسلمین
للمتمکن من العلم الا اذا افادت الیقین وهو کذلک لان الاستقبال علی الیقین ممکن
فیسقط اعتبار الظن ووجه اندفاع بر تقدیر تسلیم انکه محراب بلاد بعینها ان مثلا

افادهٔ یقین نکند ظهور عدم حصول علم بلکه انتفاء ظن ضعیف است از اجتهاد در ما
نحن بصدده با انکه این کلام فی نفسه محل کلام است قال طاب ثراه فی حواشی الروضة
وانت خبیر بان کلامهم یعطی ان الجهة فی قبلة بلاد المسلمین قطعی نعم ربما احتمل فیها التیامن
والتیاسر وعلی هذا فلا بعد فی جواز التعویل علیها لمن تمکن من العلم ایضا کما هو ظاهر
اطلاق کلامهم بناء علی سعة امر القبلة وما ذکر من سقوط الظن مع امکان الیقین
انما یسلم فی اصل الجهة واما بعد الیقین بذلک فالحکم بوجوب تحصیل الیقین فی خصوصیاتها
مع الامکان وعدم جواز التعویل علی الظن ممنوع لا بد له من دلیل خصوصا مع التعویل
علی قبلة المسلمین الذی اطلقوا الحکم بصحته ومن المعلوم ایضا انه کان المدار علیه فی
الاعصار والامصار فتدبر **باب چهارم** بدانکه در کلام جمعی از اصحاب واقع شده که اهل
عراق وکسانی که در سمت ایشانند متوجه بجانب رکن عراقی میشوند وبعضی مانند محقق
وعلامه رحمهما الله تعالی گفته اند که ان رکن حجر الاسود است وشهید ثانی قدس سره در
مسالک فرموده که این بر سبیل تقریب است وقبله اهل عراق باب کعبه و نزدیک بان است
واما رضی قرزوینی طاب ثراه در رساله قبلة الافاق این را محل اعتماد ندانسته باعتبار انکه
بمشاهده معلوم است که رکن حجر الاسود منحرف است از محاذات مشرق اعتدال بجانب
جنوب وبر فرضی که موافق نیز باشد توجه بان یا بباب یا بهر جزئی از اجزاء ان ضلع که بر رکن
حجر اقرب باشد از رکن دیگر اقلا مستلزم استقبال جزئی است از قوس ما بین جنوب و
مغرب که بجنوب نزدیکتر باشد از مغرب وحال انکه خلافی نیست در اینکه قبله جمیع بلاد
عراق عرب وعجم بجنوب نزدیکتر است بلکه قبله بعضی از ان مثل موصل عین جنوب است
پس چون تواند بود که قبله عراق رکن یا باب یا نزدیک بان باشد و از کیفیت وضع کعبه
معظمه ومساحت کن مجمع البلاد چنین استفاده نموده که از حجر الاسود تا باب کعبه معظمه
که قریب بسدس این ضلع است موقع توجه اهل بعضی از بلاد هند مانند بهلوان وحوالی

از فضاء باب کذا نیز قریب بسدس است موقع توجه اهل چین ومنصوره سند واکره ودهلی
وهرموز ویمامه وحوالی انهاست واز باب تا منتصف آن ضلع که نهایت سدس ثالث است
موقع توجه اهل لحسا وقطیف وبحرین وشیراز وکرمان وسیستان وسدس رابع موقع توجه
اهل هرات وطوس وترشیز وسبزوار ویزد وراهمرمز است وسدس خامس موقع توجه
اهل اصفهان وبصره وسمنان وکاشان وقم وری وساوه وقزوین وهمدان واستراباد
وساری ولاهیجان است وسدس سادس که منتهی است برکن ثانی موقع توجه اهل تبریز
واردبیل وبغداد وکوفه وسرمن رای است پس موقع توجه اهل عراق عرب بسیار قریب است
برکن ثانی وموقع توجه اهل عراق عجم نیز باین رکن اقرب است از سایر ارکان ووجه تسمیه آن
برکن عراقی همین است ووجه تسمیه ان برکن شامی باعتبار آنست که موقع توجه اهل بلاد
شام نیز باین رکن از جانب میزاب نزدیکتر است از ارکان دیگر وبعضی از فضلاء شراح
قواعد باین وجه اصلاح نموده که چون بلاد عراق در طول وعرض زیاد است بر مکه معظمه
اهل عراق میتوانند که متوجه کردند بهر جزء از اجزاء این ضلع که میان رکن شامی ورکن
حجر واقع شده واولی نظر بحال ایشان استقبال رکن حجر است واگرچه متضمن ادنی تیاسری
باشد تا مشرف نشوند بر خروج از سمت کعبه وانچه محقق شیخ علی ره در این مقام ایراد نموده
وشهید ثانی ره نیز متابعت او کرده که قبله بعید جهت کعبه است نه اصل حرم واستقبال رکن حجر
باعتبار ضیق منافی توسعه انها و بر هیچیک انطباق ندارد همانا مندفع میتواند شد باینکه
مراد جهت رکن حجر وسمت آنست چنانکه کلام محقق ره وغیر او مصرح بانست ودر شرح قواعد
نیز اشاره باین نموده نهایت چندان ثمره بر این مترتب نمی شود وعدم مراعات علامات است
ومذهب معروف علماء امامیه ومشهور فیما بین فقهاء اثنی عشریه رضوان الله تعالی علیهم
آنست که علامت اهل عراق وغیر ایشان از اهل مشرق کرفتن جدی است بر پس دوش راست
یا کرفتن قطب است بر پشت کوش راست ومشرق یا فجر را بر دست چپ ومغرب وشفق را بر

دست راست وافتاب را در وقت زوال بر طرف ابروی راست از جانب بینی واعیان علماء و
اجلاء فقهاء این علامات را برای اهل عراق بر وجه اطلاق ایراد نموده وظاهر است که
جمیع بلاد عراق را مساوی وتفاوت نیست در نزد ایشان میانه اطراف غربیه آن
که حوالی موصل است واوساط عراق مثل کوفه وبغداد وسمتی که شرقی میباشند مانند بعض
ونواحی آن قال الشیخ الاجل الاعظم ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المفید قدس
الله روحه الشریف فی الرسالة المقنعة وقد جعل الله تعالی لمن غابت عنه یعنی غابت
الکعبة عنه او غاب عنها التوجه الی ارکانها بحسب اختلافهم فی الجهات من الاماکن والاصقاع
فجعل الرکن الغربی لاهل المغرب والرکن العراقی لاهل العراق واهل المشرق والرکن
الیمانی لاهل الیمن والرکن الشامی لاهل الشام وتوجه الجمیع انما هو من هذه البلاد الی
الحرم وعن یمین المتوجه من العراق الی الکعبة اربعة امیال وعن یسار ثمانیة امیال
فلذلک امر اهل العراق والجزیرة وفارس والجبال وخراسان ان یتیاسروا فی بلادهم
عن السمت الذی یتوجهون نحوه فی الصلوة قلیلا لیستظهروا بذلک فی التوجه الی قبلتهم
وهی الرکن العراقی ولیس ذلک لغیرهم ممن یصلی الی سواه وقد بینا فی باب المواقیت علامات
قبلة اهل المشرق بما ذکرناه من کون الفجر عن یسار المتوجه الیها وعین الشمس علی حاجبه
الایمن فی زوالها وکون الشفق عن یمینه عند غروبها ومن اراد معرفتها فی باقی اللیل
فلیجعل الجدی علی منکبه الایمن فانه یکون متوجها الیها وقال شیخ الامامیة ورئیس
الطائفة ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسی طیب الله مضجعه فی کتاب النهایة ومن نای
عنها یعنی عن الکعبة یحصل له بعلاماتها ومن علاماتها انه اذا راعی زوال الشمس
ثم استقبل عین الشمس بلا تاخیر فاذا راها علی حاجبه الایمن فی حال الزوال علم
انه مستقبل القبلة وان کان عند طلوع الفجر جعل الفجر علی یده الیسری ویستقبل
القبلة وان کان عند غروبها جعل الشفق علی یده الیمنی وان کان باللیل جعل

الجدى على منكبه الايمن وهذه العلامات علامات لمن توجه الى الركن العراقى من اهل
العراق وخراسان وفارس وخوزستان ومن والاهم وقال فى ط وفرض الناس فى
التوجه على اربعة اقسام فاهل العراق يتوجهون الى الركن العراقى واهل الشام
الى الركن الشامى واهل اليمن الى الركن اليمانى واهل المغرب الى الركن الغربى ويلزم
اهل العراق التياسر قليلا ويعرف اهل العراق قبلتهم باربعة اشياء احدها ان يكون
الجدى خلف منكبه الايمن وثانيها ان يكون الفجر موازيا لمنكبه الايسر وثالثها ان يكون
الشفق موازيا لمنكبه الايمن ورابعها ان يكون عين الشمس عند الزوال على حاجبه الايمن
ثم قال وهذه امارات قبلة اهل العراق ومن يصلى الى قبلتهم من اهل المشرق فاما من
يتوجه الى غير قبلتهم من اهل المغرب واليمن والشام فاماراتهم غير هذه الامارات
وفى كتاب الجمل له قدس سره والناس يتوجهون الى القبلة من اربع جوانبها فالركن العراقى
لاهل العراق واليمانى لاهل اليمن والغربى لاهل الغرب والشامى لاهل الشام وعلى
اهل العراق التياسر قليلا وليس لغيرهم ذلك ويعرفا اهل العراق قبلتهم باربعة اشيا
ان يكون الجدى خلف منكبه الايمن او يكون الشفق محاذيا لمنكبه الايمن او الفجر محاذيا
لمنكبه الايسر او عين الشمس عند الزوال على حاجبه الايمن وقال ره فى مصباح المتهجد
واهل العراق يعرفون قبلتهم بان يجعلوا الجدى خلف منكبهم الايمن او يجعلوا الشفق
محاذيا للمنكب الايمن او الفجر محاذيا للمنكب الايسر او عين الشمس عند الزوال بلا فاصلة
على الحاجب الايمن وقال الشيخ المتقدم سلار بن عبد العزيز الديلمى فى كتاب المراسم و
الحرم قبلة لمن نأى عنه ويتوجهون الى الاركان فالركن الغربى لاهل الغرب والشرقى
لاهل المشرق واليمنى لاهل اليمن والشامى لاهل الشام وتوجه الجميع انما هو فى هذه البلاد
الى الحرم وهو عن يمين الكعبة اربعة اميال وعن يسارها ثمانية اميال ولذلك رسم
لاهل العراق والجزيرة وفارس والجبال وخراسان ان يتياسروا فمن عرفها فليتوجه اليها

وان اشكلت عليه فليجعل اهل الشرق المغرب عن يمينهم والمشرق عن شمالهم فى وقت الغروب
والشروق وفى وقت الزوال يجعلون الشمس على حاجبهم الايمن وفى الليل الجدى على
منكبهم الايمن وقال عماد الدين محمد بن الحسن بن حمزة ره فى الوسيلة الى نيل
الفضيلة الناس يتوجهون الى القبلة من اربع جهات فالركن العراقى لاهل العراق
والشامى لاهل الشام والغربى لاهل الغرب واليمانى لاهل اليمن وعلى اهل العراق
خاصة التياسر قليلا والمصلى ضربان حاضر الحرم وغائبه فالحاضر يعرف القبلة بالمشاهدة
والغائب باحد اربعة اشياء بالخبر الموجب للعلم وبان ينصب النبى صلى الله عليه وآله او احد الائمة عليهم السلام
قبلة وبان صلى عليها وبالعلامات المعروفة بعلامات اهل العراق اربع الشمس والشفق
والجدى والفجر فان كان الشمس عند الزوال على الحاجب الايمن والشفق تحت المنكب الايمن
والجدى بحذاء المنكب الايمن والفجر عند المنكب الايسر حصل التوجه الى القبلة وقال
شيخ الفقهاء محمد بن منصور بن احمد بن ادريس العجلى الحلى فى كتاب السرائر ومن اشكلت
عليه جهة القبلة ليلا جعل الكوكب المعروف بالجدى بفتح الجيم على منكبه الايمن وتوجه
ثم قال ومن جملة امارات القبلة وعلاماتها انه اذا راعى زوال الشمس ثم استقبل عين
الشمس بلا تاخير فاذا راها على طرف حاجبه الايمن مما يلى جبهته فى حال الزوال علم انه
مستقبل القبلة وان كان عند طلوع الفجر جعل الضوء المعترض فى افق السماء فى زمان
الاعتدال على يده اليسرى ويستقبل القبلة وان كان عند غروبها جعل الشفق الذى
فى جهة المغرب على يده اليمنى وهذه العلامات علامات لمن توجه الى الركن العراقى من اهل
العراق وخراسان وفارس وخوزستان ومن والاهم وقال الفاضل يحيى بن سعيد ره
فى كتاب جامع الشرايع وتوجه الناس من اهل العراق والشرق الى الركن العراقى الى قوله
وعلامات العراقيين اربع الجدى والفجر والشفق وعين الشمس فالجدى لهم على المنكب الايمن
والفجر محاذ للمنكب الايسر والشفق محاذ للمنكب الايمن وعين الشمس عند الزوال على الجانب الحاجب

الايمن وقال نجم الدين ابو القاسم المحقق نور الله مرقده فى كتاب شرائع الاسلام واهل كل
اقليم يتوجهون الى سمت الركن الذى على جهتهم فاهل العراق الى العراقى وهو الذى فيه
الحجر ثم قال واهل العراق ومن والاهم يجعلون الفجر على المنكب الايسر والمغرب على الايمن
والجدى محاذى المنكب الايمن وعين الشمس عند زوالها على الحاجب الايمن وفى النافع و
يتوجه اهل كل اقليم الى سمت الركن الذى يليهم فاهل الشرق يجعلون المشرق الى المنكب
الايسر والمغرب الى الايمن والجدى خلف المنكب الايمن والشمس عند الزوال محاذية
لطرف الحاجب الايمن مما يلى الانف وفى بعض الحواشى ان مراده باهل الشرق اهل العراق
مجازا لقربهم من اهل الشرق لان المراد باهل الشرق من كان فى جهة الشرق بالنسبة الى
الكعبة وعلامة هؤلاء جعل الثريا عند طلوعها على اليسار والعيوق على اليمين مقابل
المغرب واما جعل المشرق على المنكب الايسر والمغرب على الايمن فانه مقابل جهة الجنوب
وهو جهة الشمال وفى الضياء اللامع شرح مختصر الشرايع هم اهل العراق وتسميتهم بذلك
لكونهم شرقى الكعبة ولو مجازا او ظاهرا اينست كه از اهل شرق عراقيين وتابعين ايشان را
اراده كرده چنانچه از ساير كتب محقق وعبارات اصحاب واضح ميگردد وقال قدس الله
روحه فى المعتبر للقبلة علامات فاهل الشرق يجعل المشرق محاذيا للمنكب الايسر والمغرب
مقابله والجدى خلف المنكب الايمن لكن الجدى ينتقل لانه عند طلوع الشمس مكان الفرقدين
عند غروبها والدلالة القوية القطب الشمالى وهو نجم خفى حوله انجم دائرة الفرقدان
فى طرف منها والجدى فى الطرف الاخر فاذا حصل القطب الشمالى جعله العراقى خلف اذنه
اليمنى دائما فانه لا يتغير وان تغير كان يسيرا ومن حقق الوقت عند الزوال جعل الشمس عند
الزوال على طرف حاجبه الايمن مما يلى الانف وقال العلامة اعلى الله مقامه فى المنتهى
وكل اقليم يتوجهون الى سمت الركن الذى يليهم فاهل المشرق يتوجهون الى الركن العراقى
الى قوله ولنبدا بالعراقى واستقبال اهله اليه وعلامتهم وضع الجدى خلف المنكب

الايمن ثم اورد رواية محمد بن مسلم ثم قال ولهم علامة اخرى بان يجعلوا المشرق محاذيا
للمنكب الايسر والمغرب مقابلا او يجعلوا الشمس عند الزوال على طرف الحاجب الايمن مما يلى
الانف ثم ذكر ان القمر ليلة السابع وقت المغرب وليلة احدى وعشرين وقت الفجر فى
قبلة المصلى او قريب منها وقال برد الله مضجعه فى التذكرة كل اقليم يتوجهون الى سمت
الركن الذى يحاذيهم ويقابلهم وقد وضع الشارع لهم علامات يستدل على القبلة فالعراقى
وهو الذى فيه الحجر لاهل العراق ومن والاهم الى قوله وعلامة اهل العراق جعل الجدى
خلف منكبه الايمن والفجر موازيا لمنكبه الايسر والشفق لمنكبه الايمن وعين الشمس عند
الزوال على طرف حاجبه الايمن مما يلى الانف ثم قال واوثق ادلتها النجوم وقال الله تعالى
وبالنجم هم يهتدون ولامكان ضبطه بخلاف غيره واكدها القطب الشمالى الى ان قال
وفى العراق يجعله بحذاء ظهر اذنه اليمنى على علوها فيكون مستقبلا باب الكعبة الى المقام
وقال فى نهاية الاحكام اسبغ الله له الاكرام بعد الحكم بوجوب الاجتهاد فى اصابة
القبلة على من لم يتمكن من اليقين وقد وضع الشارع لكل قوم من البلاد النائية وكذا
يستقبلون ويتوجهون اليه فالركن العراقى لاهل العراق ومن والاهم والشامى لاهل
الشام ومن والاهم والغربى لاهل الغرب ومن والاهم واليمانى لاهل اليمن ومن والاهم
ولا تحصل القدرة على الاجتهاد الا بمعرفة ادلة القبلة وهى كثيرة وقد صنفوا لها
كتبا منفردة اضعفها الرياح لانها تختلف واقويها القطب وهو نجم صغير فى بنات
نعش الصغرى بين الفرقدين والجدى اذا جعله الواقف خلف اذنه اليمنى كان مستقبلا
للقبلة بناحية العراق ومن والاها وعلامة العراق جعل الجدى خلف منكبه الايمن والفجر
موازيا لمنكبه الايسر والشفق لمنكبه الايمن وعين الشمس عند الزوال على طرف حاجبه
الايمن مما يلى الانف وقال فى القواعد واهل كل اقليم يتوجهون الى ركنهم فالعراقى وهو
الذى فيه الحجر لاهل العراق ومن والاهم وعلامتهم جعل الفجر على المنكب الايسر والمغرب

على الايمن والجدى بحذاء المنكب الايمن وعين الشمس عند الزوال على طرف الحاجب
الايمن مما يلى الانف وفى الارشاد ومختصر المصباح ذكر نحوا مما ذكر وقال
الشهيد ره فى البيان و يتوجه كل ربع الى ركنهم فعلامة العراق ومسمتهم التوسط بين
مشرق الاعتدال ومغربه وجعل الجدى طالعا بحذاء المنكب الايمن وعين الشمس عند
الزوال على طرف الحاجب الايمن مما يلى الانف وفى اللمعة وعلامة العراق ومن فى سمتهم جعل
المغرب على الايمن والمشرق على الايسر والجدى خلف المنكب الايمن وقال فى الدروس و
يتوجه كل قوم الى ركنهم فعلامة العراق جعل الجدى خلف منكبه الايمن والمغرب على
يمينه والمشرق على يساره وعين الشمس عند الزوال على طرف الحاجب الايمن مما يلى الانف
وفى الالفية جعل الجدى خلف اليمنى والمشرق والمغرب على اليمين واليسار وعلامة للعراقى
وكذا ذكر فى الذكرى ثم يتوجه اهل كل اقليم الى جهة ركنهم ولكل علامات مشهورة والمنقول
عن اهل البيت عليهم السلم ذكر علامة اهل المشرق بحسب سؤال اهله اذ اكثر الرواة منهم
رواه ورد الروايتين ثم قال ومن امارات المشرق موازاة المنكب الايسر للفجر والايمن
للشفق ومنها كون عين الشمس عند الزوال على الحاجب الايمن ثم قال فى القطب بجعله
العراقى بحذاء ظهر اذنه اليمنى على علوها فيكون مستقبلا باب الكعبة ويخالف القطب الجدى
مكبرا واهل الهيئة يصغرونه ليتميز عن البروج فيجعله العراقى اذا كان فى موازاة القطب
خلف منكبه الايمن وقال الشيخ الجليل ابو الفضل شاذان بن جبرئيل القمى قدس الله روحه
فى كتاب ازاحة العلة فى معرفة القبلة اعلم ان الناس يتوجهون الى القبلة من اربع جوانب
الارض فاهل العراق وخراسان الى جيلان وجبال الديلم وما كان فى حدوده مثل الكوفة
وبغداد وحلوان الى الرى وطبرستان الى جبل سابور وما وراء النهر الى خوارزم الى الشاش
والى منتهى حدوده ومن يصلى الى قبلتهم من اهل الشرق الى حيث يقابل المقام والباب و
يستدل على ذلك من النجوم بتصيير بنات نعش اذا طلعت وهى فى غاية ارتفاعها خلف الاذن

ستة مشرق ... ببعرض ... يازده درجه و... دقيقه شمالى و سمت ... درجه و هفت دقيقه و سمت كوكب اول شوال
من العقرب چهل و سه درجه و پنجاه و هفت دقيقه جنوبى و سمت مشرق شمالى ... از من العقاب شش درجه و پنجاه و ... دقيقه

اليمنى والجدى اذا اطلع خلف منكبه الايمن والفجر موازيا لمنكبه الايسر والشفق محاذيا
لمنكبه الايمن والهنعة اذا اطلعت بين الكتفين والدبور مقابله والصبا خلفه و
الشمال على يمينه والجنوب على يساره او يجعل عين الشمس عند الزوال على حاجبه الايمن
ثم قال فصل فى ذكر التوجه الى القبلة من البصرة وغيرها والتوجه الى القبلة من
البصرة والبحرين واليمامة والاهواز وخوزستان وفارس وسجستان الى التبت الى
الصين الى حيث يقابل ما بين الباب والحجر الاسود ويستدل على ذلك من النجوم بتصيير
النسر الطائر اذا اطلع بين الكتفين والجدى اذا اطلع على الاذن اليمنى والشولة اذا
نزلت للمغيب بين عينيه والمشرق على اصل المنكب الايمن والصبا على الاذن اليمنى
والشمال على العين اليمنى والدبور على الخد الايسر والجنوب بين الكتفين وفى كتاب
معالم الدين فى فقه آل ياسين للشيخ شمس الدين محمد بن شجاع الانصارى وفى كفاية
المبتدى وبلغة المهتدى فى احكام الصلوة لبعض اصحابنا نحو ما ذكره الفقهاء فى
العلامات وقال فى التنقيح يجعل العراقى القطب الشمالى خلف اذنه اليمنى دائما العدم
تغيره وان تغير كان يسيرا وفيه ايضا ان كون الشمس عند الزوال على الحاجب الايمن
انما هو لاهل العراق خاصة مع تحقق الوقت وفى كنز العرفان وغيره ان الخراسانى و
العراقى علامة قبلتهم واحدة وقال المحقق الثانى الشيخ على ره فى الرسالة الجعفرية
ولاهل كل اقليم علامات يتوجهون بها الى ركنهم فلاهل العراق جعل الجدى خلف
المنكب الايمن اذا كان مستقيما بان يكون فى غاية الانحطاط والفرقدان فى غاية العلو
او بالعكس ومغرب الاعتدال على يمينه ومشرقه على يساره وقال الفاضل السبزوارى
عطر الله مرقده فى الكفاية وعلامة اهل العراق ومن كان على سمتهم كاهل خراسان
جعل الجدى خلف المنكب الايمن والمشرق على اليسار والمغرب على اليمين والشمس
عند الزوال على الحاجب الايمن لكن فى هذه العلامات اختلاف بحسب اختلاف البلاد

والفصول فمن كان عارفا بقواعد الهيئة رجع عليها والا اكتفى بالظن الحاصل له ومولانا
محمد تقى مجلسى ره در كتاب حديقة المتقين فرموده وكسانى كه دور باشند از اطراف
كعبه قبله ايشان جهت كعبه است يعنى ان طرفى كه گمان كنند كه كعبه در ان طرف است بسبب
يكى از علامات كه شارع مقرر ساخته است پس اگر علم بجهت كعبه داشته باشد واجبست
كه رو بان جهت كند مثل انكه محراب معصوم بوده باشد يا قبر معصوم بنا بر مذهب مشهور
يا محراب مسلمانان كه جمعى كثير بران نماز كنند يا قبرستان مسلمانان يا انكه جمعى كثير خبر
دهند كه اين جهت قبله است يا بدايره هندى واسطرلاب هر گاه عارف باشد بان يا
بانكه اهل عراق جدى را در حالت بلندى يا پستى بر پشت دوش گيرند واهل خراسان
قريب به بر دوش گيرند وامثال اينها انتهى وچون غايت مراد از بيان مسائل مجتهدين
ارشاد متعلمين وتذكر مسترشدين وازاحه علت بعضى از قاصرين بوده واين
مختصر از فوائد علماء اعلام كه سمت تحرير يافت جامع منتهاى مطلب ونهايت مرام
ووسيله ايضاح اشتباه اهل استبصار وتبصره عوام وكافى در تنقيح سرائر قواعد احكام
ومقنع براى تهذيب مدارك شرايع اسلام استغنيه از استقصاء مقاصد سائر كتب
فقهاء وشروح وحواشى حاصل گرديد از انچه ايراد شد بوضوح پيوست كه وضع جدى
بر پس دوش راست وساير علامات در نزد قدماء اكثر متاخرين علامت مطلق عراق
وبعد از تتبع كامل ظاهر ميگردد كه در ان اعصار خلافى در اين نبوده وتقسيم علامات
بر بلاد عراق كه در كلام بعضى از متاخرين واقع شده اگر قابل تاويل نباشد مستحدث ومناط
اعتبار نخواهد بود واختلاف اين علامات با يكديگر بوجهى كه بعد از اين بتفصيل بيان خواهد
شد انشاء الله تعالى مبنى بر مسامحه در امر قبله وتوسعه جهت وتفاوت مقتضاى اين علامات
معفو است قال المحقق الاردبيلى قدس سره فى شرح الارشاد والذى يظهر من الاخبار
الصحيحة والايات الكريمة والشريعة السمحة السهلة وقول عظماء الامة من العامة والخاصة

هو التوسعة واغتفار التفاوت بين العلامات سيما اذا كان يسيرا اعتبروا علامات مختلفة
لاهل العراق واطلقوا واعتبروا القيود والمحاذيات فى كل بلد من بلاد المسلمين مع انا نجد
فى اكثر بلاد المسلمين الاختلاف الكثير بل فى بلدة واحدة واز اين كلام ظاهر شد كه اطلاق
اصحاب مقتضى اشتراك بلاد عراق است در اين علامات متفاوته وتخيير مكلف ميان اعتبار
هر يك از علامات بنا بر وسعت جهت وظاهر است كه عراق عبارت است از كوفه وبصره
وغير انها ودخول بصره در تحت بلاد عراق از غايت اشتهار در نهايت وضوح مستغنى
از بيان ودر تواريخ وزيجات وغير ذلك در عداد بلاد عراق محسوب شده براى ازاله
شبهه قاصرين همين كافى است كه جمعى از متاخرين بصره را از اطراف شرقيه عراق دانسته
جماعتى كه قبله بصره را مغاير قبله اواسط عراق ميدانستند خود اعتراف باين وتصريح بتقسيم
عراق باقسام ثلثه كه يك قسم از انها بصره است نموده اند وفى نهج البلاغة ومن كلام له
عليه السلام قاله لعبد الله بن عباس لما انفذه الى الزبير ليستفيئه الى طاعته قبل حرب الجمل
الى الزبير فانه الين عريكة فقل له يقول لك ابن خالك عرفتنى بالحجاز وانكرتنى بالعراق
ودر روضة المتقين للفاضل التقى المتقى فى باب دخول الحمام فى شرح رواية حنان بن سدير
فى قوله ع واى العراق العراق يطلق على البصرة والكوفة وباعتبارهما يسميان بالعراقين
وربما يطلق على عراق العرب والعجم وقال الجوهرى العراق بلاد يذكر ويؤنث ويقال هو
فارسى معرب والعراقان الكوفة والبصرة وفى مجمع البحرين فى تفسير قول الشاعر اقامت
غزالة سوق الضراب لاهل العراقين حولا قميطا العراقان الكوفة والبصرة وفى الصحاح
فى تفسير النبط انهم قوم ينزلون البطائح بين العراقين وقزوين وهمدان وزنجان واصفهان
وحوالى انها از بلاد جبال را كه عراق عجم ميگويند اصطلاح مستحدث وعرفى است كه در
اعصار بعد طارى وحادث شده ودر تقويم البلدان مذكور است كه والذى يحيط بالعراق
من جهة المغرب الجزيرة والبادية ومن الجنوب البادية وبحر فارس وحدود خوزستان

ومن الشرق حدود بلاد الجبل الى حلوان ومن الشمال من حلوان الى الجزيرة من حيث ابتدانا
واشتمال ابن حدود بر بصره وعباذان معلوم است چه ظاهر است که بادیه و بحر فارس
محيط ببصره و همچنين حدود خوزستان وبلاد جبل چنانچه در كتاب مشار اليه گفته
که از جهت جنوب خوزستان عباذان محيط بانست وايضا در ان كتاب گفته و امتدا
العراق طولا شمالا وجنوبا من الحديثة على دجلة الى عباذان على مصب دجلة في بحر
فارس واما امتداده عرضا غربا وشرقا فمن القادسية الى حلوان والحديثة في وسط
الحد الشمالي بميله الى الغرب والقادسية في وسط الحد الغربي بميله الى الجنوب وعباذان
في وسط الحد الجنوبي بميله الى الشرق وحلوان في وسط الحد الشرقي بميله الى الشمال
و وسط العراق الذي من القادسية الى حلوان هو اعرض ما في العراق واما راس العراق
الذي عند عباذان فيدق عن ذلك وعباذان در شرقی بصره واقع است قال في تقويم
البلدان عباذان عن البصرة مرحلة ونصف في مطلع شمس الجدي فيكون شرقيا
بميله الى الجنوب وايضا در كتاب مذكور مسطور است كه والذي يشتمل على العراق
من تكريت وهي في شمالي العراق الى حدود شهرزور وهي بين الشرق والشمال عن
العراق ثم يمتد على حلوان وهي في الشرق من العراق ثم الى الصيمرة وهي في الشرق ايضا ثم
الى حدود الطيب ثم يمتد الى حدود جندي وهي في الشرق والجنوب ثم الى البحر وهو في الجنوب
عن العراق ومن تكريت الى البحر على الحد الموصوف تقويس ثم يمتد الحد من البحر الى البصرة
وهي في الجنوب عن العراق ثم من البصرة الى البادية على سواد البصرة ثم الى بطائح البصرة
ثم الى واسط ثم الى سواد الكوفة وبطائحها ثم على ظهر الفرات الى الانبار ومن الانبار
على تكريت من حيث ابتدانا وفي الكتاب المذكور ايضا ان تكريت وهي على النهاية
الشمالية للعراق الى عباذان وهي على النهاية الجنوبية للعراق السائر على تقويس
الحد الشرقي مسافة شهر وكذلك من تكريت الى عباذان اذا سار على تقويس الحد الغربي

اعني من تكريت الى الانبار الى واسط الى البصرة الى عباذان فعلى هذا يكون دور العراق
نحو مسافة شهرين وطول العراق على الاستقامة من تكريت الى عباذان نحو عشرين
مرحلة وعرض العراق من القادسية الى حلوان نحو احدى عشرة مرحلة و شیخ طوسی ره
در مبسوط و علامه قدس سره در منتهى المطلب همچنین طریق تحدید عنوة [مفتوح] سواد عراق
نموده اند قال في ط هي ما بين عباذان والموصل طولا وبين القادسية وحلوان
عرضا وفي المنتهى حده في العرض من منقطع الجبال بحلوان الى طرف القادسية المتصلة
بعذيب من ارض العرب ومن تخوم الموصل طولا الى ساحل البحر ببلاد عباذان من
شرقي دجلة فاما الغربي الذي يليه بحيث البصرة فانما هو اسلامي و مراد از تخوم موصل
حدود انست قال في القاموس التخوم بالضم الفصل بين الارضين من المعالم و
الحدود وفي مجمع البحرين التخوم ايضا منتهى كل قرية او ارض والتخم حد الارض و بنابر این
خروج موصل از عراق بغایت ظاهر است و کان دخول موصل در عراق مبنی بر غفلت
از مفهوم تخوم است و همچنین عبارت مبسوط با عتبار انکه عراق را ما بین موصل
و عباذان دانسته ظاهر است که موصل واقع در طرف و خارج است از ان مانند
عباذان اگر چه این محل نظر است و مثل اینست کلام شیخ علی ره در شرح قواعد حیث
قال وقد عد الاصحاب في المفتوح عنوة ارض العراق وحدها طولا من الموصل الى
عباذان وعرضا من طرف القادسية المتصلة بعذيب الجبال الى حلوان واز محاسن
اتفاقات انکه بصره اگر داخل عراق نباشد متصل بعراق و ملحق بان خواهد بود بانکه
چنین واقع شد که محل خلاف و مورد اشتباه نمی تواند بود زیرا که اگر داخل بلاد
عراق نباشد نمی شود که در تحت اقلیم دیگر باشد با عباذان که اقربست باقلیم بان خوزستان است
و ظاهر است که خارج است از ان بخلاف موصل که از بلاد جزیره است و مع هذا استفا[ده]
اتحاد علامت قبله کوفه و بصره از کلام اصحاب موقوف نیست بانکه بصره از جمله عراق باشد

باعتبار انکه اهل معظم بلاد این سمت شریک عراقیین اند در علامات **باب مخیم** بدانکه عبارت بعضی از متاخرین فقهاء رضوان الله علیهم مشعر است براینکه علامت قبله بعض وغیر ان کذاشتن جدی است برخد ایمن یعنی کوش راست وبدون تامل جمعی متابعت نموده غافل ازینکه این علامت مخالف مشاهده وعیان ومناقض وضع محاریب مساجد ومقابر مسلمانان ومعارض فتاوی قدماء ومشاهیر متاخرین ومنافی قواعد هیئت وطریقه ریاضیین است ولهذا از درجه اعتبار ساقط ومتبع ان ملوم وتنبیه بر این غفلت واجب زیرا احتراز این علت از امر محتوم است ومع ذلک عبارات ایشان از افاده مدعی قاصر ووجه خطا در انها ظاهر است چه مبدا این غفلت ومنشا این شبهه انست که شیخ شهید ره در کتاب ذکری بعد از ایراد علامات مشرق وعراق بر وجه اطلاق بنحوی که سبق ذکر یافت فرموده است فایدة ذکر الشیخ الجلیل ابو الفضل شاذان بن جبرئیل القمی وهو من اجلاء فقهائنا فی کتاب ازاحة العلة فی معرفة القبلة ان العراق وخراسان وما کان فی حدوده مثل الکوفة وبغداد وحلوان الی الری ومرو وخوارزم یستقبلون الباب والمقام ویستدل علیها بجعل الجدی اذا طلع خلف المنکب الایمن والهقعة اذا طلعت بین الکتفین والدبور مقابلة الصبا علی یمینه والجنوب علی یسار الی ان قال واهل البصرة والاهواز وفارس وسجستان الی التبت الی الصین یستقبلون ما بین الباب والحجر الاسود وعلامتهم جعل النسر الطائر اذا طلع بین الکتفین والجدی اذا طلع علی الخد الایمن والثریا اذا نزلت للغیب بین عینیه والمشرق علی اصل المنکب الایمن والصبا علی الاذن الیمنی والشمال علی العین الیمنی والدبور علی الخد الایسر والجنوب بین العینین ودر نسخه ازاحة العلة که موجود است کرفتن جدی برا ذن یمنی که کوش راست باشد واقع شده چنانچه کذشت وا زخد ایمن در ان کتاب نشانی نیست وافاضل عظام قدس الله تعالی ارواحهم نیز از کتاب مذکور بر وجه مسطور حکایت نموده مرحوم مبرور مولانا محمد باقر مجلسی

طیب الله تعالی رمسه در مجلد هیجدهم بحار الانوار رساله ازاحة العلة را من اولها الی اخرها ایراد کرده این موضع را بوجهی که در نسخه موجوده مذکور است نقل نموده فاضل هندی ره نیز در شرح قواعد بهمین وجه اسناد بازاحة العلة داده است وافاضل قزوینی طاب ثراه در قبلة الافاق کفته که یکی از قدماء فقهاء معروف بابن شاذان ره در رساله که در سنه ثمان وخمسین ومائتین در معرفت بلاد فرا ابن علی البقرانی نوشته بلاد اطراف مکه معظمه را بر هشت قسم کرده وبجهة هریک از اقسام علامات ذکر کرده اکرچه مشتمل است بر مسامحات وتوافق علامات مختلفات لیکن چون بعضی از انها خالی از نفعی نیست مناسب دید که خلاصه انها در این مقام مذکور کرده پس هریک از اقسام را ذکر کرده تا انکه کفته ثامن اهل بصره وبحرین ویمامه واهواز وخوزستان وفارس وسیستان وعلامت ایشان کرفتن نسر طایر است در وقت طلوع ان در میان دو شانه وجدی بر کوش راست وشولة وقت غروب ان میان دو چشم ومشرق بر اصل دوش چپ وصبا بر کوش راست وشمال بر چشم راست ودبور بر کونه چپ وجنوب میانه دو دوش انتهی ومع هذا استفاده این معنی که خد ایمن اشتباه است از اصل ازاحة العلة میتواند شد باعتبار انکه بجهت هریک از بلاد اطراف مکه معظمه علامتی قرار داده ملاحظه انها اقتضا میکند که در این مقام خد ایمن باشد زیرا که برای جمعی که رو بجنوب می ایستند وضع جدی بین الکتفین را علامت قرار داده وبجهة مقابل ایشان قرار دادن ان بین العینین وبرای جمعی که رو بمشرق مینمایند کذاشتن جدی بر کوش چپ وبجهة مقابل ایشان کرفتن ان بر کوش راست بنابر انچه در نسخه ازاحة العلة وذکری مسطور است وبجهة طایفه که استقبال ما بین شمال ومشرق میکنند مانند اهل حبشه وضع جدی بر صفحه خد ایسر وبرای جماعت که متوجه ما بین جنوب

ومشرق می شوند گرفتن آن خلف کتفا ایسر وازاینجا ظاهر میشود که مستقبل ما بین
شمال ومغرب که قبله اهل حبشه است باید جدی را بر خدا یمن ومستقبل ما بین جنوب
ومغرب خلف کتفا یمن قرار دهد چه ظاهر است که واضع جدی در حالت نهایت بلندی
وانتهاء یعنی بین العینین هرگاه میل بجانب مغرب نماید از شمال جدی بر حاجب وخد
ایمن او واقع میشود وبزیادتی میل واختلاف انحراف مواقع جدی بر خدا یمن مختلف می
گردد تا آنکه مستقبل مغرب باعتدال شود ودر آن حال جدی بر وسط راس ومحاذی
اذن یمنی است وبانحراف از مغرب بجانب جنوب محاذات جدی با مقادیم بدن مرتفع
میگردد ومحاذات با خلف منکب وکتف حاصل میگردد وبرین قیاس تا بحالت اولی
عود نماید بدینصورت

جنوب



شمال

وهذا نا باعث بر اشتباه آنست که ما بین جنوب ومغرب که قبله اهل بصره است مقابل
ما بین مشرق وشمال است وهرگاه اهل حبشه که بلاد ایشان واقع درمیانه مغرب
وجنوب وقبله اینجا ما بین شمال ومشرق است جدی را بر صفحه خدا ایسر گذارند باید
که مقابل ایشان یعنی اهل بصره که مسکن ایشان میانه شمال ومشرق است بر خدا ایمن
گذارند چنانچه اهل مغرب مقابل اهل مشرق ویک طایفه جدی را بر گوش چپ و
طایفه دیگر بر گوش راست میگذارند واین قیاس محض توهم است ومقابل اهل
حبشه باید جدی را خلف کتفا یمن قرار دهند زیرا که در مقابل خدا ایسر احد
شخصین متقابلین کتفا یمن آن شخص دیگر واقع می شود وقرار دادن بر خدا یمن
از برای کسی است که ساکن درمیانه جنوب ومشرق باشد بدین صورت



واین معنی بعد از آنچه مذکور شد نهایت وضوح دارد وایضا بجهتا اهل کوفه
وخراسان گرفتن جدی را خلف منکب ایمن علامت قرار داده که موجب استقبال ما بین
جنوب ومغرب است پس چگونه تواند بود که از برای اهل بصره واهواز گذاشتن جدی را
بر خدا ایمن علامت قرار دهد وحال آنکه آن موجب استقبال ما بین شمال ومغرب است
با آنکه این همه تفاوت میانه قبلتین منتفی است ضرورة واتفاقا وایضا هرگاه اهل
کوفه وخراسان که گفته است رو بمقام وباب بایستند جدی را خلف منکب ایمن بگیرند
واهل هند وسند که گفته رو بما بین رکن حجر ورکن یمانی می ایستند جدی را بر گوش
راست بگیرند پس علامت اهل بصره که فیما بین این دو طایفه واقع اند بجهت آنکه

کفته است محل توجه ایشان ما بین باب و حجر الاسود است تا ید فیما بین این دو
علامت باشد و آن وضع جدی است بر ظهر اذن یمنی که موجب استقبال ما بین جنوب
و مغرب است و ایضا بعضی علامات تحقیقیه دیگر که از برای اهل بصره و اهوازن
ایراد نموده و نسخ در آنها اختلاف ندارد مقتضی استقبال ما بین جنوب و مغرب
است بجهت آنکه کفته شوله را هنگام غروب بین العینین بگیرند و آن منزل
نوزدهم است از منازل قمر و عبارت استاد در شان بر نیش عقرب که ما بین
ایشان یک شبر بود و مغیب آن حوالی منتصف ما بین مغرب و جنوب است و سائر علامات
و امارات که مذکور ساخته موجب انحراف فاحش و نسخ در آن نیز مختلف است و این
جهت مناط امری نیست و چون ظاهر شد که خذ این اشتباه است میتواند بود که نسخه
ازاحة العلة شیخ شهید ره سقمی داشته و عبارات این سبیل حکایت ایراد نموده
معتقد آن نباشد و ایمعنی از تقدیم علامات مطلق عراق بر کلام شیخ شاذان بر وجه
اعتقاد موافق سائر مؤلفات و اسناد این علامات بشیخ مذکور مستفاد میشود
و با آنچه در دروس کفته که علامات ما بین این بلاد را در ذکری ذکر کرده ایم منافات
ندارد و ممکن است که در تمام النسخ ذکر اشتباهی بوده سهو از نساخ ذکری باشد و
امثال این تغییرات غیر مستبعد بلکه در کتب اخبار و صحف اخیار دنیا واست خصوصا
رسالة ازاحة العلة که این قسم اشتباه در آن مکرر واقع شده از انجمله در علامت قبله اهل
هند در نسخه بحار و شرح قواعد وضع جدی بر خد ایمن موجود است و در رساله و ذکری
اذن یمنی و همچنین در علامات اهل بصره وضع جنوب که یکی از بادهای مشهور است و
در مقابل شمال بین الکتفین و گرفتن شمال بر چشم راست در رساله موجوده مذکور
و در قبلة الافاق و غیر آن مسطور است و در ذکری با اتفاق با نسخ در وضع شمال بر چشم
راست گرفتن جنوب بین العینین واقع شده و ایضا در ذکری و غیر آن مذکور است که اهل

بعض مشرق را بر اصل منکب ایمن قرار دهند و افاضی طاب ثراه بر اصل دوش چپ ذکر کرده
این صواب و با سائر علامات موافق است و ایضا در علامات اهل عراق و خراسان
در رساله مذکور است که دبور که مهب آن ما بین مغرب و جنوب است دبر ا بر و صبا
که مقابل آنست در پیش رو و شمال که مهب آن ما بین شمال و مغرب است بر یمین و جنوب
که مقابل آنست بر یسار بگیرند و این مطابق واقع و موافق سائر علامات است و در ذکری
و قبلة الافاق مسطور است که دبور در مقابل و صبا و جنوب بر یمین و یسار و ظاهر است
که این بجهت سقوط لفظ خلفه و الشمال است که در نسخه ایشان نبوده و همچنین در
علامات موصل گرفتن مشرق بر دست چپ و مغرب بر دست راست در شرح قواعد
اسناد بشیخ مذکور داده و در رساله و غیر آن گرفتن مغرب بر دست راست متروک است
بهرحال نسخ ازاحة العلة محل اعتماد نمی تواند شد و علامات مذکوره در آن قابل
اعتقاد نیست و ورود آنها از ائمه هدی صلوات الله علیهم که از بعض مؤلفات
مفهوم میشود ثابت نشده از قرائن خارجیه و امارات داخلیه خلاف آن ظاهر
میشود و از کلام افاضی قدس سره که قبل از این ایراد شد این معنی مستفاد و در
بحار الانوار نیز بعد از ایراد رساله فرموده انما اوردت الرسالة بتمامها لاشتهارها
بین علمائنا المتاخرین و تعویلهم علیها فی احکام القبلة لکن العلامات التی ذکرها
کثیر منها مخالفة للتجربة و القواعد الهیاویة بل لا یوافق بعضها بعضا و لم نتکلم فی ذلک
لان استیفاء القول فیها یوجب بسطا لا یناسب الکتاب و الرجوع الی القواعد الریاضیة
و الالات المعدة لذلک من الاصطرلاب و الدائرة الهندیة اضبط و اقوی و الرجوع
الیها احوط و اولی و بر تقدیری که علامات ازاحة العلة عموما محل اعتماد و منصوص
بخصوص یا مستفاد از عمومات تواند شد خصوص این علامت مناط اعتبار نمی تواند
بود بجهت اختلاف نسخ و تطرق اشتباه و ظهور تصحیف و عدم موافقت با علامات محققه

[illegible] كذا في رسالة القبلة للشيخ حسين بن عبد الصمد ره

مذکور در آن کتاب و معارضه با اقوال اصحاب و مخالفت با قواعد هیئت و غیر آن و شیخ
حسین بن عبد الصمد ره در شرح الفیه فرموده انه اعلم ان محققی علمائنا قسموا العراق
ثلثة اقسام اولها من جهة المغرب کالموصل و قبلتها نقطة الجنوب لان طولها
طول مکة و هو عز و عرضها اذید و علامتها جعل الجدی بین الکتفین و اوسطها
کبغداد و قبلتها ینحرف قلیلا نحو المغرب لان طولها یزید علی مکة بثلث درج و
علامتها جعل الجدی علی المنکب الایمن و آخرها کالبصرة و قبلتها یحتاج الی زیادة تغریب
عن بغداد لان طولها یزید عن مکة بسبع درج و علامتها جعل الجدی علی الخد الایمن
و قد صرح بهذا التقسیم شیخنا العلامة اعلی الله قدره فی حاشیة تع و شیخنا الشهید فی
غیرهما و کلام الشیخ ابی الفضل شاذان بن جبرئیل القمی ره فی رسالته لا یخرج عن هذا
عند ملاحظته و هر گاه منظور از تعبیر با خر خد ایمن باشد بوجهی که با قواعد هیئت موافق
و بر وضع بر او دن یمنی مطابق شود و بنا بر این مذکور در ذکری محصل معنی از احة العلة
خواهد بود چنانچه در غیر این موضع نیز واقع شده و این توجیه نیز خالی از مسامحه و
تقریب نیست و لهذا شهید ثانی و صاحب جم و صاحب مدارک با انکر زیادة تغریب
را برای اهل بصره و خراسان ضرور دانسته این علامت را اسقاط کرده بعضی
گفته اند که جدی را در خراسان قریب بپردوش بگیرند کما سر و تحقیق مقام عنقریب معلوم
میشود انشاء الله تعالی و شیخ علی ره نیز بنا بر ظاهر منقول در ذکری در شرح قواعد
بعد از ایراد علامات فرموده ان هذه العلامات انما تکون لاهل العراق المتمکنین
فی جهته اما من کان فی احد طرفی الجهة فانه یراعی التیامن و التیاسر عن هذه العلامات
بحسب ما یقتضیه الاجتهاد فاهل الموصل و من والاهم یجعلون الجدی بین الکتفین
و اهل البصرة و من والاهم یجعلونه علی الخد الایمن و کذا القول فی باقی الجهات و قد نبه
بعض الاصحاب علی ذلک و اطلاق الاکثر منزل علیه و قال ره فی حواشی الشرایع ان علامات

القبلة فی کل جهة من الجهات المعینة فی کلام القوم یشترک فیها جمیع اهل تلک الجهة من غیر
تفاوت و لا احتیاج الی انحراف للاستدلال اللهم الا ان یکون المصلی فی احد جانبی تلک
الجهة فیتیاسر ان کان فی جانبها الایمن کاهل الموصل بالنسبة الی جهة العراق فیجعلون
الجدی بین الکتفین و اهل العراق یجعلونه علی المنکب الایمن و بالعکس کاهل البصرة فیجعلونه
علی صفحة الخد الایمن و ظاهر کلام شیخ حسین و جمعی آنست که غرض از تقسیم بلاد عراق
است بر سه قسم چون قبله طرفین جهت مغایر است با قبله وسط بحسب اجتهاد و مراعات
قواعد هیئت و غیر آن پس نتواند بود که علامت مقرر برای عراق مثلا در طرفین استعمال
شود و باید که بمقتضای اجتهاد علامت مناسب قبله طرفین وضع نمود و بنا بر این جهة اطلاق
کلام اصحاب که این علامات را برای عراق ذکر نموده فرق فیما بین وسط و طرفین نکرده اند
محمول بر این است که مراد ایشان وسط عراق است و بر متامل پوشیده نیست که فرق
میانه این تدقیق و ظاهر اطلاق علما رحمهم الله تعالی در اتحاد علامت بلاد متفاوته
در طول و انحراف و همچنین در اشتراک کل واحد از بلاد یک ناحیه در دو علامت مختلف
پس قطع ماده اشکال نمی شود و ایضا ظاهر که در بلاد قریبه باطراف اکتفاء باین علامات
توان نمود مانع از اکتفاء بانها در اصل طرف نیست باعتبار آنکه اختلاف انحراف الی
ده درجه قدر محسوسی ندارد و غالبا در بلد واحد مصلی در دو وقت مختلف باین قدرها
متفاوت می ایستد چنانچه شهید ثانی ره در مقاصد فرموده بلکه مولانا محمد تقی مجلسی ره
در روضة المتقین گفته که قل ما لا یحصل الانحراف بهذا المقدار فی الصلوة الواحدة
یعنی سبع درجات و نصف درجة و مع ذلک این تنزیل بدون دلیل که ناشی از اتباع ظاهر
منقول از ازاحة العلة شده در صورتی صحیح میتواند بود که علامات مذکوره در کلام
اصحاب مطابق قبله وسط و بر طرفین انطباق نداشته باشد و حال آنکه امر بر عکس است
باعتبار آنکه وضع جدی خلف منکب ایمن اقتضاء قریب چهل درجه انحراف از جنوب بجانب

مغرب میکند و این مقدار بلست با قبله بصره چه انحراف آن نیز قریب باین است و شیخ زین الدین ره
در روض الجنان سی و هفت درجه داشته و دیگران بر وفق مستخرج از زیجات و مساعد
الات سی و هشت درجه مذکور کرده اند کما فی بحار الانوار و غیرها و اقا رضی قزوینی
بمساعده کن مجمع البلاد که مخترع اوست سی و شش درجه استخراج نموده و سایر علامات
موجب استقبال الجنوب و این مطابق قبله اطراف غربیه عراق است چنانچه خود اعتراف
بان نموده و انحراف اوساط عراق سیزده درجه انحراف کوفه و بغداد داشته و بر تقدیر عمل بجدی
لازم اید قریب بسی درجه تیامن و استعمال سایر علامات موجب تیاسر است از هفت
درجه الی سیزده درجه و همچنین از علامات بر قبله تحقیقی اصلا انطباق ندارد و در صورت
اکتفا در جمیع عراق بهر یک از علامات بر طبق اطلاق اصحاب در بعضی صور تفاوت مختلفه
و گاهی که تفاوت با جزء است باین قدرها نزدیک است و استقبال نقطه جنوب یا حوالی
آن در بصره مقتضی بیست درجه و کسری تیاسر است چنانچه وضع جدی خلف منکب ایمن در منتهای
عراق که شرقی ری و حوالی آنست موجب بیست درجه و کسری تیامن و با اواسط عراق تفاوت
محسوسی ندارد و اینمقدار از تفاوت در بعضی از صور با استدعاء تغییر کلام اصحاب که گاهی
محصل قبله تحقیقی است نمی نماید با آنکه این علامات اختصاص بعراق ندارد و مشارکت اهل
مشرق با اوساط عراق مقتضی اشتراک الطرفین عراق با وسط هست بطریق اولی زیرا که هرگاه
علامت خراسان با علامت کوفه متحد تواند بود چنانچه فاضل مذکور خود بان اعتراف داشته
با آنکه انحراف طوس چهل و پنج درجه و انحراف هرات پنجاه و چهار درجه است چه مانع است
از اتحاد علامات اطراف عراق با اواسط آن و حال آنکه تفاوت باین مقدار نیست و از بیان
مذکور معلوم شد که تغییر اطلاق اکثر اصحاب که خود تصریح با انحراف آن نموده و ظاهر
آنست که مبنی بر مسامحه در امر قبله و بدون مستند شرعی باشد چه اسناد بشارع داده اند
باین قسم امور که مبنی بر مضایقه است با آنکه در کلام ایشان اشعار بان نیست بی صورت است

و مع هذا علامتی که بجهت اطراف غربیه مقرر ساخته با اکثر علامات وسط عراق مطابق
است و لهذا دیگران این علامات را بجهت اطراف غربیه قرار داده اند پس اگر قطع
نظر از تنبیه صاحب ذاخره که حال آن معلوم شد کرده این علامات را بجهت این سمت عراق
یعنی اوساط و اطراف غربیه معین مینمود و وضع جدی را بر منکب ایمن محض سمت
شرقی می ساخت انسب بود و ایضا وضع علامت برای طرفین نظر بسایر علامات نیز میتواند
شد و هرگاه اواسط عراق بنا بر سایر علامات استقبال نقطه جنوب کنند اطراف
غربیه باید از جنوب میل بمشرق و اطراف شرقیه میل بمغرب نمایند و در این صورت
اهل بصره را وضع جدی بر منکب ایمن کافی است و وضع بر خد ایمن ضرور نیست و قطع
نظر از جمیع این مراتب تیامن واضح جدی خلف منکب ایمن نهایتش آنست که بوضع جدی
بر آخر خد ایمن حاصل میشود بنحوی که شیخ حسین ره فهمیده تصریح بآن استاد محقق
مذکور و شهید ثانی ره داده است و وضع بر صفحه خد ایمن ضرور نیست بلکه محل است
چنانچه بعد از این مذکور میشود انشاء الله تعالی و قال الشیخ البهائی ره فی الحبل
المتین لا یخفی ان بین العلامة الاولی لاهل العراق و علاماتهم الباقیة تدافعا فان
الاولی تقتضی انحرافهم عن نقطة الجنوب الی صوب المغرب و العلامات الثلث الاخر تقتضی
استقبالهم نقطة الجنوب و جماعة من متاخری علمائنا قدس الله ارواحهم کشیخنا المحقق
الشیخ علی اعلی الله قدره قسموا العراق ثلثة اقسام و جعلوا العلامة الاولی یعنی جعل
الجدی علی المنکب الایمن لاواسط العراق کبغداد و العلامات الباقیة لاطراف الغربیة
کالموصل و اما اطراف الشرقیة کالبصرة فیحتاج الی زیادة تغریب فلذلک حکموا بان
علامتها جعل الجدی علی الخد الایمن و هذا التقسیم هو الموافق لقواعد الهیئة فان طول
بغداد علی ما ذکره سلطان المحققین نصیر الملة و الدین قدس الله روحه یزید علی طول
مکة شرفها الله تعالی بثلث درج فقبلتها منحرفة یسیرا عن نقطة الجنوب الی المغرب

لاغالة والموصل يساوى طولها طول مكة فقبلتها نقطة الجنوب لاتحاد دائرتى نصف
نهارهما واما البصرة فيزيد طولها على طول مكة بسبع درج ففى قبلتها زيادة انحراف
الى المغرب عن قبلة بغداد فجعلوا علامتها وضع الجدى على الخد الايمن ومخفى نيست
کہ انچه از این کلام ظاهر میشود که شیخ علی ره علامات باقیه را بجهة اطراف غربیه مقرر
ساخته وعلامات اوساط نداشته مشتمل بر مسامحه ومحل مناقشه است باعتبار انکه
عبارت شیخ علی ره صریح در اینست که جمیع علامات مقرون اختصاص باواسط عراق
دارد وعلامت اهل موصل قرار دادن جدی است بین الکتفین وعلامت اهل بصره
وضع انست بر خد ایمن وعلامات مذکوره در کلام قوم را متعلق بجانبین ندانسته
همانا علامت طرفین را مغایر ان علامات میدانند چنانچه این معنی بنظر بخصوص جدی
واضح است هرچند نظر بسایر علامات محل کلام باشد ولهذا حکم بتیامن وتیاسر که
موجب اختلاف علامت است نموده واتحاد مقتضای سایر علامات با وضع جدی
بین الکتفین محذوری است که علیه متوجه میشود وظاهر است که غرض اینست که
علامت طرفین هر یک ازجهات اطراف مکه معظمه مغایر علامت ان جهت است بحسب
تیامن وتیاسر وابن مطلب را دخلی بتقسیم علامات مختلفه عراق بر بلاد متفاوته
نیست چنانچه ایشان فهمیده اند وحاصل تحقیق شیخ علی ره اینست که اصحاب چهار
نوع علامت برای اطراف مکه معظمه مقرر نموده ومطلق گذاشته مقید باصل جهت
نساخته اند واین اطلاق در اصل جهت بر ظاهر خود باقی است وطرفین هر بلاد ان
جهة بیک علامت عمل نموده محتاج بانحراف واستدارة در دخول مکه نمیشوند اما در تمام
این جهات اطلاق اکثر اصحاب بحال خود باقی نیست وکلام ایشان محمول بر تقیید است
باصل جهة ودر طرفین جهت باید مصلی تیامن وتیاسر نماید وبنابراین محتاج بهشت
علامت شده چنانچه شیخ شاذان ره در ازاحة العلة تنبیه بر ان نموده جمعی که دخول

مکه استقبال مینمایند اگرچه بر هیئات استدارة نمی ایستند نهایت بر هیئات مثمن
استقبال مینمایند بدینصورت



وتوهم تقسیم بلاد عراق باقسام ثلثه از کلام شیخ علی ره بیوجه است باعتبار انکه
بناء کلام او بر خروج موصل وبصره است از عراق چنانچه از تعبیر از انها بطرفین
جهت وجانبین جهت ظاهر میشود وهمچنین از انکه گفته که این علامات از برای اهل
عراق متمکنین در جهة اند ودلالت عبارت شرح قواعد بر دخول موصل وبصره در حد
عراق بر تقدیر تسلیم سخن دیگر است وشاهد بر این انست که شیخ شاذان که اصل در
این اعتبار است عراق را علیحده مذکور ساخته وقبله موصل را مغایر ان دانسته
علامت دیگر برای ان قرار داده وهمچنین علامت بصره واهواز را غیر ان علامات
که موجب استقبال موضع دیگر است ایراد کرده واین مبنی بر مغایرت انهاست با عراق پس
معلوم شد که منظور شیخ علی توزیع علامات مختلفه مذکوره در کلام اصحاب در
بلاد متفاوته عراق نیست ومبین این مطلب ومثبت این مدعی انکه شیخ شاذان ره
که شیخ علی تابع او شده بلاد را بر هشت قسم کرده هشت علامت از برای انها مقرر

ساخته مقصود او مجرد اختلاف قبله بلاد و تفاوت علامت آنهاست و علامات متخالفه را
از برای عراق ذکر کرده است و شیخ علی نیز چنین اعتبار کرده همانا غافل از این اختلاف یا
مجوز اختلاف باشند چنانچه در سایر علامات در کلام او واقع شده پس اسناد تقسیم و
توزیع بر وجه مذکور بشیخ علی اعلی الله قدره صورتی ندارد و ارتکاب تقسیم این علامات
متخالفه بر بلاد مختلفه واقعه در اصل جهت که ما سوای موصل و بصره باشد مثلا با آنکه
مغایر تقسیم مشهور است مستفاد از کلام او نیست بلکه نفی احتیاج بانحراف بجهت
استدلال منافی است نهایت شیخ زین الدین ره بنا را بر تقسیم و توزیع گذاشته در روض
الجنان فرموده است وما قررناه من تقسیم بلاد العراق الی ثلثة اقسام مع موافقته للقواعد
المعتبرة لهذا الباب وجمعه بین ما اختلف من العلامات التی ذکرها الاصحاب قد حکی
الشهید ره فی الذکری ما یوافقه ونقل عن بعض اجلاء الاصحاب ما یناسبه اما خط ایمن را
از برای بصره مذکور ساخته چنین فرموده و اما البصرة وما والاها وان ناسبتها هذه
العلامات ایضا یعنی الموجبة للانحراف عن نقطة الجنوب لکن ینبغی فیها زیادة الانحراف
نحو المغرب و از اینجا معلوم شد آنکه کسی که تقسیم علامات کرده است بر بلاد حکم
نکرده است باینکه علامت بصره وضع جدی است بر خد ایمن و کسی که حکم باین کرده تقسیم
نکرده است و بر ما قد بصیر پوشیده نیست که اختیار شهید ثانی ره اگرچه از بعضی مناقشات
سالم است باعتبار آنکه خد ایمن را اسقاط نموده بصره را از عراق محسوب کرده است
اما باز خالی از قصور نیست بجهت آنکه موصل را از عراق شمرده با آنکه از بلاد جزیره است
و خارج از عراق چنانچه در کلام او اشعار باین هست و بجهت آنکه حکم بموافقت با قواعد
مقرره تمام نیست چه انحراف اوساط عراق بیانزده درجه نمیرسد و وضع جدی بر
منکب ایمن موجب چهل درجه انحراف است و باین سبب در بصره احتیاج بتیاسر و بزیادتی
انحراف بجانب مغرب نیست چون انحراف بصره بچهل درجه نمیرسد و همانا مبنی بر آنست که در

روض الجنان فرموده که انحراف کوفه بیست و سه درجه است و بنا بر این اگرچه مناقشه
اول ضعیف میشود اما مناقشه ثانیه بحال خود باقی است چه انحراف بصره در کتاب
مذکور بیست و هفت درجه مسطور است و چهار درجه اقتضا نمیکند که بعد از وضع
جدی بر منکب ایمن زیادتی انحراف بجانب مغرب واقع شود بلکه بعد از وضع جدی
بر منکب ایمن تحصیل انحراف بقدر بیست و هفت درجه شده و بنا بر این مناسب آنست که در
کوفه زیادتی انحراف بجانب جنوب و تیاسر واقع شود تا موافقت با قواعد حاصل گردد
و علی ای حال از قول شهید ثانی ره معلوم نمی شود که علامت بصره وضع جدی بر خد ایمن
باشد بلکه خلاف آن معلوم می شود چنانچه در مقاصد فرموده قبلة اطراف العراق
الشرقیه کالبصرة تقتضی زیادة انحراف نحو المغرب عن قبلة الوسط و قریب منها بلاد
خراسان وان کان التحقیق احتیاجهم الی زیادة تغریب لکنه لا یبلغ نقطة المغرب
بل تقرب من نصف ما بینها و بین نقطة الجنوب و فی روض الجنان لا یصل الی حد
منتصف القوس التی بین نقطة الجنوب والمغرب و هرگاه بمنتصف نرسد و قریب
بمنتصف ما بین جنوب و مغرب باشد وضع جدی بر اذن یمنی و منکب ایمن یعنی در
عقب گوش یا بر پشت دوش راست محصل قبله و وضع آن بر خد ایمن که موجب استقبال
نقطه مغرب است و حوالی آن بی وجه خواهد بود و ایضا بر شهید ثانی ره متوجه
میشود که حکم بمناسبه تقسیم با آنچه در ذکری حکایت شده مشکل است چه تقسیم عراق
برین وجه موجب تقسیم سایر جهات است و از آن لازم آید که اطراف مکه منقسم بدوازده
قسم باشد با آنکه در ذکری هشت قسم حکایت شده و توجیه این با آنکه مبنی است بر تداخل
طرفین بین دو جهت چنانچه کلام شیخ علی ره بر آن محمول شده میتواند شد هرچند
خالی از تعسف نیست و ایضا در ذکری خد ایمن مذکور است و از شهید ثانی ره اعتبار
نکرده گویا باین جهت از موافقت و مطابقه عدول بمناسبه کرده است بهر حال قول

شیخ شاذان را حمل بر تقسیم کردن با انکه تصریح باین کرده که وضع جدی بر منکب یا سائر
علامات از برای عراق است و علامات موصل را جدا و علامات بصره را علیحده بیان
نموده مستقیم نیست وجمع میانه مشهور و قول شیخ شاذان برین وجه که از کلام شهید
ثانی مستفاد می شود میسر نیست و همچنین انچه از کلام شیخ علی ره مفهوم شد که تمیز بلا
اطلاقات کلام اکثر اصحاب را برین باید کرد که مراد اصل جهات واطراف جهات حکم
دیگر دارد که در کلام اکثر مسکوت عنه است انطباق بر کلام شیخ شاذان ندارد بجهة
انکه شیخ مشار الیه اگرچه بلاد جزیره را فیما بین عراق و شام ایراد نموده و بلاد حبشه را
فیما بین مغرب و یمن محلی را مذکور نساخته و میانه یمن و عراق دو محل را داخل نموده است که
عبارت از هند و بصره باشد و مجرد اشتراک در تقسیم بهشت قسم فایده ندارد و بین قیاس
جمع قول مشهور با قول شیخ شاذان بر وجهی که متضمن مسلک شیخ علی و شهید ثانی رحمهما
الله تعالی باشد فاسد است چنانچه صاحب مفاتیح اقوال و علامات و طرق را تمیز نکرده
باهم مخلوط نموده باین عبارت که گفته است مفتاح یعرف سمت القبلة باستعمال قوانین
الهیئة کما ذکره علمائنا رحمهم الله وهی مفیدة للظن الغالب بالعین والقطع بالجهة کما
قاله فی الذکری والامارات المشهورة بینهم مأخوذة منها کما ذکروا فیه مثل جعل
الجدی خلف الکتف الیسری و سهیل عند طلوعه بین العینین و عند غروبه علی العین
الیمنی و بنات النعش عند غیبوبتها خلف الاذن الیمنی لاهل الشام و جعل الجدی بین
العینین و سهیل عند غیبوبته بین الکتفین لاهل الیمن و جعل الجدی علی الخد الایمن
والثریا والعیوق علی الیمین والیسار لاهل المغرب و جعل الجدی علی الاذن الیمنی و
سهیل عند طلوعه خلف الاذن الیسری و بنات النعش عند طلوعها علی الخد الایمن
والثریا عند غیبوبته علی العین الیسری لاهل السند والهند و جعل الجدی علی الخد
الایمن والشولة اذا نزلت للمغیب بین العینین والنسر الطائر عند طلوعه بین الکتفین

در بین نهایت ... شام و مغرب ...

لاهل البصرة و فارس و جعل الجدی علی المنکب الایمن والشمس عند الزوال علی طرف
الحاجب الایمن مما یلی الانف والمغرب والمشرق علی الیمین والیسار والقمر لیلة السابع
من کل شهر عند غروب الشمس بین العینین وکذا لیلة احدی و عشرین عند طلوع
الفجر لاهل المشرق کعراق العرب و ما والاها وقد وردت فی العلامة الاولی لهم روایة
الا انها لاوساط العراق کبغداد والبواقی لاطرافه الغربیة کالموصل واما اطرافه
الشرقیة فیحتاج الی زیادة تغریب بجعل الجدی علی الخد الایمن کما قاله جماعة من المتاخرین
لانه الموافق للقواعد ودرین کلام مختل النظام چند وجه از تشویش و ضعف هست
اول انکه مشهور میانه اصحاب انقسام بلاد اطراف مکه معظمه است بچهار قسم برین وجه
که فرض شامی توجه برکن شامی و قبله اهل مغرب رکن غربی و همچنین بر اهل یمن واجبست
که متوجه رکن یمانی شوند و متحتم است بر اهل مشرق که استقبال رکن شرقی که در نزد
علماء امامیه مشهور برکن عراقیست نمایند و بعضی از اصحاب اکتفا بذکر علامات اهل
مشرق نموده جمعی که متعرض علامات سائر جهات شده اند مانند علامه ره سوای
ارباع مذکوره جهتی را مذکور نساخته ظاهر اطلاق کلام ایشان اختصاص علامات
درین چهار قسم است پس اگر غرض موافقت با مشهور است بایستی از علامات اهل
هند و سند و همچنین از علامات بصره و فارس ساکت بود باعتبار انکه بنا بر مشهور
علامات این بلاد با علامات عراق متحد است اگرچه انحراف هندوستان اضافه
از نصف قوس متوسط میانه جنوب و مغرب و بمغرب نزدیکتر است چه فرض ایشان
توجه برکن شرقیست و جمیع این بلاد از اهل شرقند و اگر منظور متابعت شیخ شاذانست
که این علامات را از او انتقال نموده لازم بود که علامات اهل جزیره و موصل و علامات
اهل حبشه را نیز مذکور سازد زیرا که شیخ مشار الیه بلاد را بر هشت قسم منقسم

ساخته علامات مخصوص این دو قسم را نیز ایراد نموده پس اکتفا بذکر شش قسم بر قول مذکور نیز
انطباق ندارد و احداث قول جدید بر این وجه ناموجه و اعتذار باینکه از باب اکتفا آن دو
قسم را ترک نموده در مقام بیان احکام شرعیه بی‌وجه و مسموع نیست دویم آنکه بعد از افراد
بعض از عراق و ایراد علامت مخصوصه برای آن ایراد کلام متاخرین بی‌وجه است باعتبار آنکه
این توجیه نظر بتقسیم رباعی بلاد اطراف غالبا و مبنی بر عدم افراد بعض است از عراق بنحوی که
در کلام اکثر واقع شده و باین سبب کلام شیخ شاذان محتاج بتقسیم ثلاثی عراق نیست و اعتذار
باینکه غرض شارح بافراد بعض است که سابق مذکور ساخته در صورتی موجه بود که موصل نیز
افراد میشد تبعا للشیخ المذکور و چه ازین تخصیص عدم تمییز و خلط بین الطریقین ظاهر است
و از اینجا خلل سیوم معلوم می‌شود که بعد از مغایرت علامت اطراف غربیه یعنی بلاد جزیره و موصل
ملحقات متعرض شد چنانچه اطراف شرقیه که عبارت از عجم و توابع است ملحقات مذکور شده
اعتبار علامات عراق برای موصل موجب عدم افراز نیست بعد از اعتراف بمغایرت قبله موصل
با قبله عراق که لازم میاید از تخصیص سائر علامات باینجا و عدم اعتبار انفراد عراق وجه ظاهر است
که هر گاه وضع جدی بر منکب ایسر برای اوساط عراق و باقی علامات مخصوص اطراف غربیه باشد
عکس این نخواهد بود پس استعمال باقی علامات در اوساط عراق صحیح نیست و بنابرین لازم
بود که موصل را نیز از عراق افراز نماید بلکه این اولی است نظر به بعض است باعتبار دخول بعض
در عراق و خروج موصل از آن عند المحققین چهارم آنست که معلوم شد که متاخرین را در کل
علامات عراق دو طریقه است شیخ علی را اعتقاد آنست که جمیع علامات مذکوره در کلام
اصحاب مستعمل در اصل عراق و جانبین عراق که جزیره و عجم است محتاج بوضع علامت ملحقات
بر وجهی که شیخ شاذان اعتبار کرده و شهید ثانی در بنا بر تقسیم علامات مذکوره بر بلاد
عراق گذاشته بعضی را مخصوص وسط ساخته باقی را برای اطراف غربیه مانند موصل و از

برای اطراف شرقیه علامت دیگر وضع نکرده بمجرد زیادتی تقریب اکتفا نموده است و آنچه
درین کتاب ایراد شده از قرار دادن جدی برخلاف یمین برای اطراف شرقیه و اختصاص باقی
علامات باطراف غربیه و اسناد این بمتاخرین ناشی از عدم تمییز میان این دو طریق است
کما لا یخفی پنجم زیادتی میل بمغرب نظر باوساط عراق مقتضی جعل جدی برخلاف یمین
نیست باعتبار آنکه این موجب استقبال مغرب بلکه انحراف از آن بجانب شمال است و حال
آنکه قبله بعض بنقطه مغرب نمی‌رسد بلکه نزدیک بمنتصف ما بین نقطه جنوب و نقطه
مغرب اعتدالست چنانچه از قواعد مقرره معلوم میشود و شهید ثانی در روضه نیز اعتراف بآن
نموده پس چگونه تواند بود که وضع جدی برخلاف یمین علامت آنجا بوده باشد با آنکه موجب
پنجاه و شصت درجه انحراف از قبله است و ازین جهت شهید ثانی ازین علامت ساکت
شده شیخ حسین بن عبد الصمد تعبیر بآخر خلاف یمین نموده است ششم آنکه استقبال شمال
در هنگام نزول موجب توجه بما بین جنوب و مغربست پس جمع میان این علامت با وضع
جدی برخلاف یمین که مقتضی توجه بنقطه مغرب اعتدال بلکه انحراف از آن بجانب شمال است
از برای یک سمت بی‌وجه است هفتم آنکه باتفاق فقها و ریاضیین است که انحراف قبله
بعض از جنوب بجانب مغرب بچهل درجه نمیرسد و وضع جدی برخلاف منکب ایمن موجب
این قدر انحراف هست بالضروره پس بعد ازین وضع اطراف شرقیه عراق احتیاج
بزیادتی تقریب و تیامن ندارند بلکه اوساط عراق باید تیاسر و میل از مغرب بجانب
جنوب نمایند چه انحراف بلاد ایشان باین قدر نیست کما سبق هشتم آنکه تقسیم عراق
به قسم بقرینه ذکر اوساط چه از آن چنین ظاهر میشود که طرفین را داخل در عراق دانسته
با تقسیم علامات عراق بدو قسم صحیح نیست باعتبار آنکه برین تقدیر احتیاج بوضع علامت
ملحقات از برای قسم دیگر عراق لازم می‌آید و این مستلزم فساد ایراد علامات مذکوره
از برای عراق بر وجه اطلاق که خود نیز تبعا للاصحاب مرتکب آن شده و حمل کلام بر اینکه

مراد تقسیم عراقست بدو قسم بنا بر خروج بعض بقرینه ذکر علامت بصره سابقا
صورتی ندارد بان جهت که قبل ازین مذکور شد و ایضا این معنی را اسناد بمتاخرین
داده و بنا ایشان بر تثلیث است چنانچه مکرر معلوم شد و از اینجا ظاهر شد که
توجیه مشهور بر توجیه متضمن اعتراف بفساد اطلاق ایراد این علامات است
برای عراق خصوصا هرگاه موصل خارج از عراق باشد زیرا که لازم می آید که یک قسم از این
علامات برای عراق نباشد و در خارج مستعمل و یک قسم از عراق محتاج بغیر این علامات
باشد این فساد بیشتر در غایت وضوح و تصحیح مشهور موقوفست بر آنکه تقسیم بلاد عراق
بر وجه انقسام علامات باشد و چنانچه علامات بر دو قسم است یک قسم موجب استقبال
نقطه جنوب و حوالی آن و قسم دیگر موجب چهل درجه انحراف بلاد عراق بر
وجه قسمت باید نمود تا تفصیل اجمال سابق و توجیه کلام اصحاب میسر گردد و بر
عارف بقواعد ظاهر است که این تقسیم او فق بقواعد و اقرب بتحقیق است چه مبادی
عراق از سمت مغرب از جنوب مایل بمغرب است از شش هفت درجه الی ده دوازده درجه
و استعمال علامات غیر وضع جدی بر خلف منکب ایمن مقتضی استقبال قبله در این
بلاد هست چه تفاوت قدر محسوسی ندارد چنانچه تحقیق آن سابقا گذشت و سمت
شرقی عراق که منتهی بعض و عباد است انحراف آنها از جنوب بمغرب ما بین سی و چهل
درجه است و وضع جدی بر خلف منکب ایمن موجب تحصیل قبله آن بلاد هست و تفاوت
غیر محسوس است بخلاف آنکه در اوساط جدی بر خلف منکب گذاشته شود زیرا که آن
موجب انحراف فاحش زاید بر بیست درجه و وضع جدی بر خلف ایمن در اطراف شرقیه موجب
پنجاه شصت درجه اختلاف در انحراف از قبله است پس معلوم شد که توجیه مذکور اصلا
موافقت با قواعد ندارد و از اینجا ظاهر میشود خلل تمام در کلام و بتوجیه دیگر توجیه
مشهور ممکنست باینکه در اوساط عراق مخیر باشد مکلف فیما بین جمیع علامات

وجدی مخصوص اطراف شرقیه و باقی علامات در اطراف غربیه متعین باشد و این
اقرب باطلاق اکثر و با قواعد مخالفت بسیاری ندارد زیرا که در طرفین مطابق قواعد
دارد و اوساط استعمال باقی علامات تفاوت محسوس ندارد و تفاوت جدی مشترک
است با توجیه متاخرین و تدارک آن بقیاس میسر نهایت تمامی سوء اطلاق ذکر نموده
تخصیص بجدی نداده اند و نظر بسایر علامات موجب خروج از حد قبله است و تحقیق آن
در جای خود می شود ان شاء الله تعالی دهم آنچه گفته که امارات مشهوره بین الاصحاب
ماخوذ از علم هیئة است بر سبیل جزم محل تامل است باعتبار آنکه این امارات ماخوذ
از ازاحة العلة و صاحبان تصریح باسناد این علامات بائمه هدی صلوات الله
علیهم کرده علامه طاب ثراه و غیر او اسناد این علامات را بشارع داده اند و اینمعنی
باین توجیه در ذکری مذکور نیست که صاحب مفاتیح ایراد نموده قال فی الذکری بعد ایراد علامة
اهل المشرق و اما غیرهم فقد ذکر الاصحاب و غیرهم لهم امارات اکثرها ماخوذ من علم الهیئة
و مفاد این آنست که جمیع علامات غیر اهل مشرق ماخوذ از علم هیئة نیست پس منافاة
با قول صاحب ازاحة العلة و دیگران ندارد بخلاف عبارت مفاتیح با آنکه اخذ اکثر
علامات مذکوره از علم هیئة نیز مسلم نیست و مناقشات دیگر نیز متوجه است که زیاده
فایده بر تعرض بآنها مترتب نمی شود چه بر متحضر ما سبق و ما سیاتی مخفی نیست باب ششم
مذهب معروف فقها امامیه شکر الله مساعیهم الرضیه آنست که قبله شوشتر و بهبهان
و کوه گیلویه و سایر بلاد خوزستان و ولایات فارس و کرمان و همچنین عراق عجم و آذربایجان
و باقی ممالک ایران الی گیلان و طبرستان و حدود خراسان ما بین جنوب و مغرب مثل قبله
عراق باعتبار زیادتی طول این مواضع که عبارتست از قوس متوسط میانه نصف النهار
مبدا معمور از ناحیه مغرب و دایره نصف النهار مکان مفروض یعنی بعد انها از ابتدا
عمارت از جانب مغرب بر هفتاد و هفت درجه طول مکه معظمه از جزایر خالدات یا شصت و هفت

قال بعض الفضلاء فی شرح القواعد [illegible] اهل البصرة ومن يليهم متوجهون لما بين المغرب والجنوب الا انهم الى المغرب اميل منهم الى الجنوب وعلامتهم كما فی [illegible] جعل [illegible] اذا طلع بين الكتفين والجدی عند ارتفاعه على الاذن اليمنى والشولة اذا نزلت للغروب بين عينيه والمشرق على [illegible] الايسر والصبا على الاذن اليمنى والدبور على الخد الايسر والجنوب بين الكتفين [illegible]

[illegible]

درجه بعد انجا از ساحل غربی بحر محیط چه ذات نصف النهار بلدین متنا و بین در طول متحد
ومنطبق است بر عظیمه مار بسمت الراس موضعین ولهذا قبله اماکن متفقة الطول با آن
بلد طیبه مانند موصل و شجار از بلاد جزیره وارجیش از ارمینیه وارزن الروم وارزنکان
از ثغور روم حوالی نقطه جنوب است واگر طول بلد کمتر باشد باید از جنوب اهل انجا بجانب
مشرق میل نماید چون بلاد شام که بمغرب نزدیکتر واز مشرق دورتر است واهل عراق و
متوطنان ایران که از مغرب نسبت ببیت الحرام دورتر وبمشرق نزدیکترند قبله ایشان
از جنوب بسوی مغرب منحرف وهرچه از مغرب دورتر میشوند انحراف زیاده میشود وباعتبار
زیادتی عرض بنقطه مغرب نمیرسد بتقریب عدم اتحاد اول السموت وفی شرح القواعد
للمحقق الشیخ علی فی قبلة اهل العراق انحراف یسیر عن نقطة الجنوب وتصریح باینکه بمنتصف
قوس متوسط ما بین جنوب ومغرب نمیرسد بلکه بجنوب نزدیکتر است استاد شیخ زین الدین
در روض الجنان وشرح رساله گذشت وهمچنین مذکور شد که اقا رضی قزوینی طاب ثراه
در قبلة الآفاق نفی خلاف در این باب کرده وصاحب روضة المتقین فرموده که انحراف اهل
العراق الی المغرب یسیر فانهم ینحرفون من خط نصف النهار الی المغرب من ثلثین درجة
الی اربعین وما یقرب منهما وایضا در عراقین وعراق عجم واذربایجان وطبرستان و
خوزستان واصفهان وسائر بلاد جبال الخطای ندارد چه انحراف غربی جنوبی این
بقاع باتفاق زیاده از پنجاه درجه نصف قوس مذکور نیست وهمچنین است
اکثر بلاد خراسان چون سمنان ودامغان وبسطام واستراباد الی سبزوار ونیشابور
وطوس بخلاف هراة وممالک فارس که درانجا انحراف اکثر از پنجاه درجه وچون که
اطلاق فارس وخراسان در عبارات اصحاب شامل وعموما اهل شرق ومانند ان
جمیع انها را شامل است خالی از اشکالی نیست قال شیخنا البهائی ره قد اشتهر بین
علمائنا ان قبلة خراسان تابعة لقبلة العراق مع ما بینهما من التفاوت وشیخ مفید

اعلم ان شيخنا العلامة [illegible] لما ورد عراق العجم وخراسان وجد كل ساجد انحرف نحو الغرب زيادة عن اوسط العراق فغير او صلى اليه [illegible] اوسط العراق
وجعل الكل [illegible] عراق العجم [illegible] خراسان [illegible] وتفاوت نحو خمس عشرة درجة فی الطول [illegible]
نسبت لبغداد [illegible]

[illegible]

در کنز العرفان فرموده ان اهل العراق والخراسانی علامة قبلتهم واحد مع انه اذا حقق
کان توجه العراقی الی غیر موضع الخراسانی لاختلاف البلدان فی العروض وفی شرح
الشرائع المراد بمن والاهم من کان فی جهتهم بحیث یقاربهم فی طول بلدهم وهم اهل خراسان
ومن ناسبهم کما ذکره جماعة من الاصحاب وان کان التحریر التام یقتضی احتیاجهم الی زیادة
انحراف یسیر نحو المغرب وشیخ طوسی در نهایه وابن ادریس در سرائر تصریح باتحاد قبله
خراسان وفارس وخوزستان با عراق کرده از مقنعه شیخ مفید ومراسم اشتراک فارس
وخراسان وجزیره وبلاد جبال در قبله مفهوم میگردد کما سمعت وفی المعتبر ان العراقی
والخراسانی قبلتهما واحد وشیخ بهاء الدین محمد بالتتبع والدرس قدس سرهما فرموده
که تفاوت عرضیه موجب اتساع سمت وزیادتی طول طوس بر طول بصره موافقت با
مقدار زیادتی عرض انجا بر بصره وچون تفاوت طولی موجب انحراف از نقطه جنوب
واختلاف عرض باعث میل از مغرب است وهر دو تفاوت بتقریب تساوی متکافی اند
پس میباید قبله ما بین الجهتین باشد وبنا بر اطوال وعروض بلدان محقق نیست
که این اعتبار مبنی بر دانش هندسه کما صرح به بتقریبی ودر جمیع بلاد خراسان متمشی
شود چه طول هراة اکثر از طول بغداد است بچهارده درجه واضافه بر طول بصره بیست
وسه درجه با انکه عرضش تفاوت معتد به با عرض بلدین مذکورین ندارد ومع هذا
در فارس جاری نیست زیرا که انحراف شیراز وسائر ممالک فارس اضافه بر پنجاه درجه است
باعتبار زیادتی اطوال محدود بر طول بلدان عراقین بخلاف عرض ولهذا تخصیص
خراسان باماکن متوافقة الطول متقاربة الانحراف با عراق چنانچه از شرح لمعه وغیره
ان ظاهر میشود مخصوص باینجا واطراف ان ودر فارس معتبر نیست وبر هر تقدیر حسم
ماده اشکال نمی شود وشاید باین جهت بعضی از ان عبارات عدول کرده تعبیر

باهل العراق ومن في سمتهم او من يصلي الى قبلتهم او من ناسبهم من وراءهم او قدامهم نمود
جمعی این علامات را برای اهل عراق ومن والاهم ای تابعهم مقرر ساخته محقق شیخ علی
انرا تفسیر کرده است بمن کان فی سمتهم من البلاد التی وراءهم و بنا بر این مشارکة باعراق
در قبله مخصوص مکانی میشود که بحسب انحراف مخالف ان نباشد و موافقت طولی کافی
نخواهد بود و فارس و بعضی از خراسان خارج از حکم باشتراک است هرچند اهل شرق
بر سکان ان دیار اطلاق توان کرد و اینمعنی نظر با نکه مراعات تیامن و تیاسر بحسب اجتهاد
در اطراف نموده منافی ندارد بر خلاف جمعی که اکتفا بحکم قبله چهار جهت کرده از غیر ان ساکت
گردیده اند و ظاهر انست که واجب میدانند بر قاطبه اهل هر ربعی که عمل بعلامات مخصوصه
نمایند و انچه در ذکری مذکور است که اولی جواز اجتهاد است در تیامن و تیاسر اگرچه توجه
بجانب رکن عراقی است و این منافات با کلام اصحاب ندارد خلاف ظاهر کلمات ایشان و با
التزام توجه برکن عراقی نمیسازد خواه مراد او این باشد که از قول اصحاب همین قدر معلوم
است که اهل مشرق مثلا استقبال رکن عراقی و استعمال علامات ایشان مینمایند و
علامت خراسان متحد با علامت عراقست فی الجملة اما تعیین علامات و تحتم اختیار ان
بر وجهی که مخالف اجتهاد باشد ظاهر نیست یا مراد این باشد که حکم باتحاد علامت جمیع
بقاع خراسان یا کافه ممالک مشرق با عراق از عبارات اصحاب معلوم نیست و قابل
تاویل هست پس باید محمول شود بر اینکه اهل خراسان و سایر بلاد ترکستان و هندوستان
میتوانند که اکتفا بعلامات اهل عراق نمایند چنانچه جایز است ایشانرا اجتهاد بحسب قواعد
هیئة و غیر ان و اختیار تیامن بمقتضای ان در بلادی که طول و انحراف ان مناسبتی با طول
و انحراف بلاد عراق نداشته باشد و مع ذلک تحتیم میانه استقبال نقطه مغرب که
قبله اکثر است مثلا بحسب اجتهاد نظر باصول ریاضی و میانه توجه بجنوب که مقتضای علامت

عراقست بغایت مستبعد بلکه بیوجه است و علی ای حال در بلادی که طول و انحراف ان
مخالف عراق نباشد خلافی نیست در اینکه قبله سکان انجا مطابق قبله عراق و بجنوب
نزدیکتر است از مغرب پس قبله اهل جبال که عراق عجم است و کوه کیلویه و اهواز و خوزستان
و نحو انها اقرب بجنوبست از مغرب باتفاق فقها و در یاضیین مانند بصره و توابع ان
از مشارکین عراقیین و انحراف از ان جایز نیست اجماعا و کلام شیخ شاذان و شیخ علی
منافی این نیست و احدی از مجتهدین اثنی عشریه قایل بانحراف از منتصف قوس مذکور
بجانب مغرب در اکثر بلاد مذکوره ایران نیست و شیخ شاذان و شهیدین و شیخ علی و
اتباع ایشان که این علامت را معتبر داشته معترف باین هستند که حد قبله عراق و
نواحی ان منحرف از منتصف این قوس نیست و هرگاه علامت منافات با حد قبله که واضع
تصریح بان کرده داشته باشد طرح ان باید کرد و خطا در وضع علامت منشا تغییر
قبله متفق علیها نمی شود و متدبر فطن باید علامات را بر وجهی اعتبار نماید که خارج
از سمت قبله اتفاقیه و جهت کعبه معظمه نباشد و قبل از این بوضوح پیوست که وضع
جدی بر خد ایمن که محاذی حاجبست و برابر عین یعنی علامت سکان ما بین جنوب
و مشرقست مانند اهل حیدراباد و غیر ان از هندوستان که انحراف ان مواضع غربی
شمالی و قبله ایشان ما بین شمال و مغرب باشد و همچنین گرفتن ان بر اخر صفحه گردن
راستست که موازی طرف دیگر حاجب ایمن و حوالی صدغ و گوش واقع میشود علامت
اهل مشرقست چون اگره و مثل ان از ممالک هندوستان و بعضی از ولایات ترکستان که
انحراف غربی شمالی یا میل غربی جنوبی انها قریب بنود درجه است و بقبله ایران و عراق
مرتبط نیست و همچنین سیستان و تبت که در ازاحة العلة مذکور ساخته چه انحراف
غربی جنوبی در ان بقاع هفتاد درجه عبر شده و از انجا ظاهر شد که مراد از وضع جدی
برابر عین گذاشتن انست بر پشت گوش راست چنانچه معنی گرفتن بر منکب ایمن قرار

زادن جدی است بر پشت دوش راست زیرا که محاذاة جدی با کوش یا موازاة آن
با دوش محصل استقبال مغربست در قبله عراق و ما یجری مجراها ندارد اگرچه
مستقبل رکن حجر که برابر مشرقست متوجه بمغرب میشود بخلاف رکن شامی که بعضی
رکن عراقی را نامیده‌اند و شیخ زین الدین در شرح الفیه رکن عراقی را مسامت باد صبا
و در مقابل را و بر ما بین مشرق و شمال دانسته تصریح باین کرده که مستقبل آن رکن
متوجه ما بین جنوب و مغربست و اعتبار خط یمن بر وجهی که محصل استقبال ما بین
مغرب و جنوب باشد متعسر بلکه متعذر است و حمل بر خلف خط یمن قیاس باذن و منکب
ایمن بی ثمر میشود در غایت استبعاد است و چون گرفتن جدی بین الکتفین باعث
استقبال نقطه جنوبست در جمیع معموره بجز دائره افق از آن بوضعی که محاذاة آن با پشت
دوش یا عقب گوش یا خلف گوش حاصل گردد توجه بقبله عراقین و سائر بلاد دیگر
عجم متحقق میشود چه منکب بفتح میم و کسر کاف مجمع شانه و بازو و مفصل میان آنها
است و برین قیاس مستقبل نقطه جنوب جدی بر قفا و وسط موخر سر او واقع
میشود و باد نی انحرافی محاذی پشت گوش میگردد و در آن حال متوجه بسمت قبله
عراق خواهد بود و بنا بر آنکه در اقصی بلاد خراسان تیامن صحیح باشد جدی را
قریب به دوش باید گذاشت چنانچه فاضل متقی قدس سره تصریح بآن کرده که امر
و در هیچ محل از مواضع ایران و عراقین جدی را محاذی دست راست و گوش راست
نباید گرفت که آن موجب استقبال نقطه مغرب و خارج از حد قبله است چه جای
آنکه در بصره و اهواز بر خط یمن گذاشته اندک تیامنی هم باید کرد کما سبق الی بعض
اوهام القاصرین که در بصوره قریب بشمال و مخالف جهت قبله و نزدیک میکردند
باشند باید ما یمضی بعد آنچه مذکور شد بغایت ظاهر است کالشمس فی رابعة النهار
فاعتبروا یا اولی الابصار باب هفتم در آنکه اهتدا بکواکب و نجوم از زمان جاهلیت

الی ظهور اسلام فیما بین طوائف انام در برادی و بحار در حلیه اشتهار و شریعت
مطهره این طریقه و شیوه را برقرار و تمام اطهار علیهم صلوات الملک الجبار منع از آن
اظهار نکرده از فقها اخیار خلافی در این باب بنظر نرسید و نص قاطع و هو الذی جعل لکم
النجوم لتهتدوا بها فی ظلمات البر و البحر در مقام امتنان بآن ناطق و کریمه و بالنجم هم یهتدون
و غیر آن برین مضمون شاهد صادق و احادیث و آثار از طریق عامه و خاصه بر طبق آن
وارد است و شیخ جلیل طبرسی در مجمع البیان در تفسیر آیه شریفه اورده است از ابن
عباس که از سید انبیاء صلعم از این ستاره سوال کرد فقال الجدی علیه قبلتکم و به تهتدون
فی برکم و بحرکم و فی تفسیر العیاشی عن امیر المومنین عم قال قال رسول الله صلعم و بالنجم هم یهتدون
هو الجدی لانه نجم لا یزول و علیه بناء القبلة و به یهتدی اهل البر و البحر و عن الصادق عم
فی هذه الآیة قال ظاهر و باطن الجدی یبنی علیه القبلة و به یهتدی اهل البر و البحر
لانه لا یزول و فی التهذیب عن الطاطری عن جعفر بن سماعة عن العلاء عن محمد بن مسلم
عن احدهما عم قال سالته عن القبلة قال ضع الجدی فی قفاک و صله و فی الفقیه قال
رجل للصادق عم انی اکون فی السفر و لا اهتدی الی القبلة باللیل قال اتعرف الکوکب الذی
یقال له جدی قلت نعم قال اجعله علی یمینک و ان کنت فی طریق الحج فاجعله بین کتفیک و
در نهج البلاغه از سید اوصیاء عم منقولست که فرمودند ایها الناس ایاکم و تعلم النجوم
الا ما یهتدی به فی بر او بحر و از این نصوص مستفیضه و غیر آنها که با ظواهر آیات قرآنیه مطابق
و با ضوابط عقلیه و اعتبارات رصدیه که مدار عمل در برادی و بحار در جمیع اعصار برآن
بوده موافق است مستفاد میشود که اهتدا بواسطه تعلم نجوم در امر قبله که مناط تکالیف
شرعیه است مورد امتنان و اعتماد بر آن در نماز و ذبح و دفن و احتضار میتوان کرد و بر
صاحب بصیرت ظاهر است که این معنی موقوف نیست بر تطویلات علوم هندسیه و تدقیقات
ریاضیه که تحصیل آنها از برای احاد مکلفین در سنین متطاوله میسر نیست بلکه بمجرد

اطلاع بر شمال و جنوب و مشرق و مغرب و علم بقرب و بعد مکان مصلی از هر یک از انها
نسبت به بیت الحرام هر کس را بمساعدت ملاحظه جدی ظن بتوجه کعبه و علم باستقبال
جهت ان حاصل میکردد بدون توقف بر تقلید علماء هیئة چه اطلاع بر قرب و بعد
مذکور با سفار و مراقبه جبال و انهار و استخبار از مسافرین و غیر ایشان از مجربین معلوم
میشود چنانچه از مسافرین برادی و بحار مشاهد و مشهور است و توقف بر استعلام
اطوال و عروض بلدان بنحوی که در زیجات و مانند انها مسطور است ندارد هر چند
که باستعانت اصول علم مذکور که تعلم نجوم ما نور شامل ان هست تحصیل ظن بتوجه جهة
اسهل و اطمینان باستقبال اکثر است و بعد از انضمام ان با انچه از تجربه و عیان
معلوم شد ظن اقوی و بقبول احری است و بضمیمه تصدیق فقهاء اخیار و دلالت
اخبار با انچه در شریعت سمحه سهله ثابت شد از دفع عسر و ضیق و حرج و نفی تکلیف
ما لا یطاق قلع ماده ارتیاب و قطع شافه اضطراب میشود و بر هر تقدیر تقلید
کافر یا فاسق از علماء هیئة لازم نیست و احتیاج ببرهان لا طائل نه و لهذا قاطبه
علماء متمسک بعروة الوثقی این قواعد بوده جدی و غیر انرا مناط امر قبله در جمیع
اقالیم نموده حکم کرده اند بانکه اهل شمال انرا بین الکتفین و اهل جنوب بین العینین
و در طرفین تیامن و تیاسر بکنند و علی هذا القیاس کما هو المقرر و جمعی از ایشان
مثل علامه و شهید ثانی اسناد این علامات را بشارع داده اند اکرچه علم هیئه
مدخلیتی در ان داشته باشد و از این ظاهر شد که مراد شهید و غیر او که کفته اند اکثر
علامات ماخوذ از علم هیئة است انست که علم مذکور را دخلی در ان هست و بنا بر این
بر ایشان متوجه میشود که فرقی نیست میانه عراق و سایر اقالیم در اینکه اصل
علامت متلقی از شارع و تعیین ان بملاحظه اصول مذکوره و امور مشهوره است
و روایت طاطری و مرسله فقیه را که مخصوص بعراق ساخته اند نظر بمناسبه وضع

مذکور در انها با نجا با انکه اکثر رواة عراقی میباشند محل کلام است چه راوی بر فرض
انکه عراقی باشد از حال سفر سؤال کرده چه در امصار استغناء از ان غالبا حاصل است
و وضع بر دست راست که ظاهر در استقبال مغربست مناسبتی با قبله عراق ندارد مانند
و وضع بین الکتفین و کرفتن بر قفا و ارتکاب تکلف بحمل ان بر قفای کتف و بر پشت
دست راست تا تطبیق بر قبله عراق میسر کردد محتاج است باستعانت از علم هیئة و
مثل ان و قبله عراق از طریق نص معلوم نمیشود و همچنین حمل ان بر بلادی که قبله
انها نقطه جنوب باشد مانند موصل مستلزم انست که علامت قبله اصل عراق
منصوص بخصوص نباشد و این خلاف مشهور میانه ایشانست و حمل بر یمین را حمل
نمودن بر قبله بعضی خراسان چنانچه در روضة المتقین مسطور است فاسد است
لما عرفت مرارا و لهذا حمل بر توسعه از یمین الی بین الکتفین بحسب ظاهر صحیح نیست
و باید محمول شود بر انکه سفر سائل در مواضعی بوده که مناسبة با وضع مذکور داشته است
نهایت حمل روایت ابن مسلم ثقفی طائفی که در کوفه ساکن بوده بر قبله عراق اکرچه
ممکن است اما متعین نیست و محمل دیکر میتوان داشت و از روایات سوای
انکه جدی علامت است فی الجمله و از ایراد بعضی مواضع بین الکتفین و کاهی بر دست
راست باید که رفت معلوم نمیشود و تخصیص اوضاع ان در عراق و غیر ان از اقالیم
بمساعدت علم دیکر که متعلق افاده این مطلب است میشود چه از برای اهتداء
بقبله و غیر ان حکمت کامله اقتضاء نصب علامات کرده تا بتعلم طریق اهتداء از ان
بهر وجهی که باشد و بهر نحوی که اطمینان بان حاصل شود بتحصیل سمت قبله برای
مکلفین با سهل وجهی میسر کردد و فقهاء شکر الله مساعیهم طریق چند در کتب
خود بیان نموده تسهیلا علی الطلاب و دلیلی بر وجوب اقتصار بر انها نیست و خود
نیز ادعاء جمود بر این علامات نکرده پس اکر عارف ماهر بر غلط انها مطلع شود

میتواند اعراض از ان یا اصلاح ان نمود خصوصاً هرگاه متفق علیه نباشد وان علامتها
که اتفاق بران واقع شده جدی است بضم جیم وفتح دال وتشدید یا تصغیر جدی بفتح
جیم وسکون دال وتخفیف یاء اخر حروف که بمعنی بزک شش هفت ماهه است وفقهاء تبعاً
لبعض اللغویین گفته اند که ان در لغت بفتح جیم است بصیغه مکبر وتصغیر ان را عرب
استعمال نکرده ومنجمان باعتبار انکه مشتبه نشود ببرج دهم از بروج اثنی عشر از اصغر
استعمال میکنند وابن سبب انرا جدی الفرقد گویند وبهر حال ان عبارت از ستاره
روشن از فرقدین که بجاه برابر کواکب ارض بیشتر است وواقع شده بود بنات النعش
اصغر که مشتمل بر هفت ستاره است سه کوکب از انها بر دنباله واول ایشان که
مسمی بجدی است روشن تر و ان دو ستاره دیگر که بر اصل دنب اند کوچکتر واز قلة
چهارم محسوب شده واین سه ستاره را عرب بنات گویند وچهار کوکب باقی یعنی
فرقدان که ستاره روشن اند با دو ستاره تاریک که در مقابل انها میباشند بشکل مربع
مستطیل محیط شده که عرب انرا نعش خوانند واین هفت ستاره نزد این
طایفه مسمی است بر بنات النعش صغری باعتبار مشابهت با کواکب سبعه بنات
النعش کبری واقعه بر بدن ودنب دب اکبر که اشتمال دارد بر سر ودست وپا ومنها
انور الفرقدین که جنوبی و نزدیکتر از جدی وان قدر دوم است ومیان جدی سه
ستاره تاریک که دو کوکب بنات ویک کوکب نعش باشد بر خط منحنی واقع شده وهمچنین
میانه جدی واخفی الفرقدین که شمالی ترد یکتر است چند ستاره که یکی روشن واز
کواکب مرصوده خارج از صورت دب اصغر و پر استقامت فرقدین است وما سوای ان که
چهار کوکب خفی غیر مرصود باشد چنانچه در صورت ثبت است ومشهور برالسنه فقها
انست که میانه جدی وفرقدین از هر طرف سه کوکب خفی است که در ان سمت دو کوکب
از کواکب دنب وسیم از کواکب بدن دب اصغر باشد واز این طرف هر سه کوکب خارج

از صورت دب اصغر ومغایر هیئت بنات النعش صغری است یکی مرصود ودو دیگر از
کواکب غیر مرصوده که این کواکب نیز بر خط مقوس مانند اول اتفاق افتاده واین دو قوس
که هر یک اقل از نصف دایره اند محیط میشوند بشکلی اهلیلجی بصورت بطن الحوت که اهل
هند انرا سمکه القطب وعرب فاس الرحی میگویند بمشابهت فاس اسیا یعنی تبر اسیا
که قطب در میان انست بگمان انکه قطب فلک الافلاک در وسط این شکل است باین هیئت

و محققین قطب عالم را بر حدبه قوس دویم نزدیک بجدی یافته اند قال الفاضل الخفری
انه علی القوس المقابل للاول عند اقرب کوکب خفی من السطر الی الجدی وباتفاق اهل
ارصاد اقرب کواکب بقطب شمالی معدل النهار جدی است زیرا که بعد ان از قطب
منطقة البروج مساوی میل کلی که مقدار میانه قطب مذکور وقطب فلک الافلاک
است اتفاق افتاده چه انرا اگرچه بحسب ارصاد مختلف یافته اند اما اکثر از بیست وچهار
درجه واقل از بیست وسه درجه ونصف نیافته وعرض جدی در مجسطی شصت وشش
درجه ثبت شده ومیل کلی را بطلمیوس وابرخس ومانند ایشان بیست وسه درجه و
پنجاه ویک دقیقه وبیست ثانیه یافته حکماء هند بیست وچهار درجه دانسته ونظر
باعتبار بطلمیوس بعد جدی از قطب کمتر از نه دقیقه است وعرض جدی بر صد جدید
بیست وهفت دقیقه بر ان مقدار اضافه است واین قدر مساوی تمام میل کلی است

تقریبا زیرا که میل کلی برصد غیاث الدین جمشید کاشی در سمرقند بیست وسه درجه و نصف
وهفده ثانیه است ومحقق طوسی برصد مراغه بیست وسه جزو ونیم یافته وموافق
ارصاد مامون وبنی موسی سی وپنج دقیقه بربیست وسه درجه زائد است وابو محمود
خجندی بالتی که ملقب بسدس فخری است سی ودو دقیقه وچند ثانیه اضافه براجزاء
مذکوره معلوم کرده وبنابرین بعد جدی از قطب کمتر از یک دقیقه وبارصاد مامونیه
دو دقیقه ونظر برصد مراغه سه دقیقه وموافق رصد سمرقند سه دقیقه الا هفده
ثانیه است قال المحقق الطوسی فی التذکرة والجدی مما سینتهی الی القطب الشمالی
باعتبار آنکه مقدار عرض آن بقطب شمالی رسید چون عرض آن مساوی تمام میل
کلی است ودر حوالی هزار وچهارصد هجری که جدی براس السرطان میرسد منتهی بقطب
شمالی خواهد شد ومعرفت ارتفاع قطب شمالی در آن زمان آسان است ودر این
اوقات ذو درجه بیست وهفتم جوزاء است وسه درجه از اول سرطان دور است
تقریبا وتفاوت طولی با اختلاف عرض باین قدرها مناط تغییر معتد به نیست
وآنچه در روایات مذکوره واخبار ماثوره وارد شده است که انه نجم لا یزول منطبق
براین دعوی وشاهد این مدعی است وحمل بر آنکه آن ابدی الظهور وهرگز غروب
نمی کند فاسد است باعتبار آنکه هر کوکب ابدی الظهور علامت قبله نمی تواند بود ومناط
اعتبار عدم انتقال آن است از محل خود ولهذا فرقدان را علامت قرار نداده اند با آنکه
تخصیص جدی براین تقدیر بی وجه میشود وچون در فلک ثوابت بمحاذات قطب عالم
که نقطه موهوم است در فلک اطلس هیچ کوکب مرئی نیست مناسب قرب تسمیه بعضی
از کواکب بقطب ولهذا اصحاب زیجات واهل ارصاد وغیر ایشان ایراد کوکب مسمی
بقطب نموده واثبات آن نکرده اند ومحقق وعلامه وشهیدین ودیگران بتبعیت
بعضی از علما گفته اند که قطب نجم کوکبی است کوچک وتا دیک که قوی الباصره ادراک

آن میتوانند کرد ودر میان صورت سمکه است وفی جامع المقاصد القطب نجم خفی فی وسط
الانجم التی هی بصورة بطن الحوت لا یراه الا حدید النظر ولا یتغیر من مکانها الا
یسیرا لا یتبین للحس ودر روضة المتقین مذکور است که نزدیک بنات النعش نجم بنات
النعش صغری است که دو نجم از بنات که یکی جدی است در یک طرف آن وچهار دیگر که
دو ستاره از آنها فرقدان است در فوق آنست وعلامه در نهایة الاحکام بر وفق
تذکرة الفقهاء مطابق آنچه کذشت از محقق در معتبر گفته است که القطب الشمالی هو
النجم الصغیر الذی فی بنات النعش الصغری بین الفرقدین والجدی حوله انجم ذات
ثلثة من فوق وثلثه من اسفل یدور حول القطب کل یوم ولیلة دورة واحدة فیکون
الجدی عند طلوع الشمس کان الفرقدین عند غروبها وفی الذکری القطب فی النجم ذات نعش
حوله علی هیئة السمکة الجدی راسها والفرقدان ذنبها فمتی کانت منتصبة راسها مما
یلی السماء وذنبها مما یلی الارض وبالعکس فالجدی تحت علامة واذا استقبل الجدی فی
هذه الحالة او القطب فی العراق وما والاها وکان علی موخر العین الیسری فذلک
دبر القبلة وقریب باین است کلام شهید ثانی در روض الجنان وعبارت شیخ مقداد
وشیخ عبد العالی وفی شرح الارشاد للفاضل الاردبیلی قدس سره عن بعضهم
ان هذا غلط ظاهر لان الجدی اقرب الی القطب الشمالی من تلک النجمة وهو مبرهن فی
کتب الهیئة وبیانش آنست که تقریر شد که بعد میان قطب فلک نهم وقطب فلک ثامن
بقدر میل کلی است وچون عرض جدی مطابق است با تمام میل کلی پس بعد میان
آن وقطب حرکت ثانیه مساوی میل کلی خواهد بود وبرمحاذاة قطب شمالی واقع می
شود بخلاف سایر کواکب بنات النعش صغری چه عرض آن کوکب که بعد از جدی
است از کواکب بنات هفتاد درجه وعرض ثالثه انجم بنات النعش مذکوره هفتاد
وسه درجه ویانزده دقیقه ثبت شده وفرض که محاذی ثالثه انجم بنات با دو میان

این دو کوکب نجم خفی صغیری باشد عرض ان بیشتر از هفتاد درجه و بعد ان از قطب منطقه
اقل از بیست درجه میشود و از این لازم اید که جای در درجه دور از قطب شمالی باشد و
اکر نجم خفی مفروض در وسط صورت ماهی باشد تقریبا چنانچه محقق شیخ علی و ولد
او شیخ عبد العالی و غیر ایشان فرموده اند محاذی کواکب نعش و چون عرض کوکب
جنوبی نعش هفتاد و پنج درجه و شانزده دقیقه است و عرض کوکب شمالی هفتاد و هشت
درجه او در منتصف ما بین القطبین اتفاق می افتد و نمی تواند کرد انما علامت باشد نظر
بانکه از خط نصف النهار دور از انکه نمیکند بلکه باید انرا مقید ساخت بحالت غایت ارتفاع
یا نهایت انحطاط پس فرقی با جدی نخواهد داشت با انکه این تقیید در جدی مستغنی عنه
چه مدار ان بغایت لطیف و احساس بان متعسر و این که جدی کاهی منحط از فرقدین
بنظر می اید و کاه بر فوق ان محسوس میشود مستلزم حرکت ان نیست چنانچه ارتفاع
فرقدین و سائر کواکب بر قطب شمالی و انخفاض انها از ان موجب انتقال قطب نیست و
حرکت فرقدین و غیر ان از کواکب مقتضی انست که در نزد طلوع شمس جدی در تحت و
فرقدان مثلا در فوق محسوس شود و در وقت غروب شمس بر عکس و از این لازم نمی اید
که جدی در مکان فرقدین باشد در وقتی از اوقات و بالعکس و ادعاء اقربیة نجم خفی
مذکور بقطب از جدی و صغر مدار او نسبت بمدار جدی محض جزافست چه استیفا
عرض و طول کواکب خفیه بالات رصدیه نمیتوان کرد اتفاقا و ضرورة و مستبعد
که شارع اکتفا نماید در امر قبله عام البلوی باین علامت قلیل الجدوی که اکثر افراد ناس
از قاصر باشند و لهذا محققون تجویز اکتفا بجدی در اوقات صلوة عشا مطلقا کرده
و اکرچه در جانب مغرب یا مشرق بوده و بر غایت ارتفاع یا نهایت انحطاط نباشد و
شارع تنصیص بر تحقق اهتدا بان نبوی قبله در بر و بحر فرموده بعنوان اطلاق
بدون تقیید بحالتین مذکورتین و از ما سوای ان ساکت فاسکتوا عما سکت الله تعالی

عنه و ابهموا ما ابهم الله **باب هشتم** بدانکه از جمله علامات که ایراد ان مشهور
و در کتب فقهاء مسطور است و علامه در تذکرة الفقهاء اسناد بشارع داده
شیخ شاذان در ازاحة العلة فی معرفة القبلة حکم باین کرده که ما ثور از ائمه هدی
صلوات الله علیهم کرفتن شفق است بر دست راست و ان عبارتست از سرخی که بعد
غروب افتاب در افق مغرب ظاهر میشود و بعد از ان روشنائی عریض و بعد از ان باریک
طولانی تا بالکلیه زایل شود و جمعی کفته اند که مراد از شانه راست بکیرند و شفق
در کلام بعضی مقید بواقع در جهت مغرب شده و اکثر قدماء کفته اند که فجر را بر دست چپ باشد
چپ بکیرند یعنی روشنائی که قبل از طلوع افتاب در جانب مشرق پیدا می شود و
اخر بسرخی مایل میشود بر عکس شفق و متاخرین تعبیر از فجر بمشرق و از شفق بمغرب نموده
کفته اند که مشرق را بر دست چپ و مغرب را بر دست راست بکیرند و این منشا توهم اتحاد
علامتین کردیده بعضی چنین تصور کرده که مراد نقطه مغرب و نقطه مشرق و مجموع
یک علامتست و باین جهت محتاج بارتکاب تقیید بمشرق و مغرب و هر دو شده با
انکه موجب تقلیل فایده علامت و صعوبت انتفاع بان و مقتضی استقبال نقطه جنوب
و انحراف از قبله عراق است از قبیل تقیید با عدا لبن که منشا ندرت تمرن و منافی
تصریحات علماء اعلام است بانکه در وقت احتیاج بقبله از برای نماز صبح فجر را مناط
استقبال باید کردن و در حال صلوة مغرب مراعات شفق چنانچه برای نماز ظهر نظر
بافتاب وضع علامت نموده جدی را بجهت صلوة عشا تعیین کرده اند تسهیلا و تکثیرا
للفائدة چه در نهر نمانی انچه میسر است اعتبار نموده تا در همه اوقات و جمیع احوال
احاد مکلفین بر وجه اسهل تحصیل قبله بدون تجشم مؤنه زائده که منجر بضیق و عسر
و حرج می شود توانند نمود چنانچه از عبارات اصحاب که قبل از این ایراد شده ظاهر است
و کذا ما فی الامان من اخطار الاسفار فانه قال فیه ان کان الانسان بین یدیه معرفة

القبلة لصلوة الصبح فيجعل مطلع الفجر في الزمان المعتدل عن يسار فتكون القبلة
بين يديه وان كان يريد القبلة لصلوة الظهر او صلوة غيره فاذا اعرف الافق الذي
طلعت منه الشمس فيجعله عن يسار ويستقبل وسط السماء فاذا راى عين الشمس
على طرف حاجبه الايمن من جانب انفه الايمن فقد دخل وقت الصلوة لغريضة الظهر
واذا اراد معرفة القبلة لصلوة العشاء فيجعل غروب الشمس عن يمينه في الزمان
المعتدل فانه يكون متوجها الى القبلة وان كان قد بان له الكوكب المسمى بالجدي
فيجعله وراء ظهره من جانبه الايمن ويكون مستقبل القبلة وكذا متى اراد معرفة
القبلة لصلوة الليل وبر تقديري كه مراد خصوص موضع طلوع وغروب شمس باشد
وارتكاب تقييد اطلاقات فقهاء عظام مانعي نداشته باشد مناسب نيست كه تقييد بي
وجهي بشود كه با قبله عراق موافق و با وضع جدي بر خلف منكب ايمن كه عمده
علامات است مطابق كرده باين طريق كه نصف اول سال كه از اول حمل است الى
آخر سنبله اهل عراق واتباع ايشان مغرب را در وقت شام بر دست راست
بگيرند و در نصف آخر كه از ابتداء خريف است تا انتهاء زمستان مشرق را در وقت
صبح بر دست چپ چه وضع مذكور مقتضي انحراف از جنوب بمغرب است از يك درجه
الى بيست وچهار درجه كه ميل كلي است و با حد قبله عراق و وضع جدي بر خلف منكب
مخالفت معتد به ندارد و در تمام سال بعض علامات ظاهر ميكردد و قلت تقييد و
تخصيص مهما امكن ترجيح بر خلاف آن ميدارد و اتحاد مقتضاي علامتين با وضع
جدي بر منكب موجب سقوط فائده آن چنانچه در شرح لمعه مذكور است نيست با عتبار
اختلاف اوقات استعمال آن كما قررناه و مخالفت با ظواهر اصحاب در عدم فهم اين معني
از عبارات ايشان مشترك الورود و مختص باين توجيه نيست مع مراعاة ظاهر اطلاق
غير منضبط در افق شرقي وشفق مستوعب افق غربي مقتضي اكتفا بمطلق جهة مغرب و جانب

مشرق است و مقيد ساختن آن بمشرق و مغرب اعتدال ربيعي و خريفي يعني دو روزي كه
آفتاب در اول حمل و در اول ميزان باشد چنانچه شيخ شهيد و ديگران اعتبار كرده
يا مطلع و مغيب اصل نقطه اعتدال مخالف تصريحات علماء و اطلاقات ايشان مفهوم
مي شود و همچنين تقييد بمشرق كل يوم و مغرب كه شيخ حسين بن عبد الصمد اختيار نموده
مناسب استعمال آن در هر يك از نماز صبح و مغرب بر وجه اطلاق بدون انتظار حضور
وقت ديگر و امر آخر نيست و دور نيست كه غرض از وضع اين دو علامت افاده تقريب
و تحصيل جهة جنوب باشد چه بعد از علم بجنوب بمساعده علم بانحراف بلد مصلي در
اطلاع بر قبله حقيقي حاصل ميتوان شد و همانا محقق شيخ علي كه اين را محمول بر علامت
تقريبيه ساخته باعتبار شهادت محراب مسجد كوفه با انحراف قبله عراق از جنوب مراد او
اين معني باشد و چون توجه بجنوب توقف بر تقييد باعتدال ندارد شيخ عبد العالي ولد او
گفته است لكن يرد عدم الحاجة الى التقييد بالاعتدالي وان كان اعتبار اقرب الى
عبارت اين است كه مراد از افاده
تحصيلها و اگرچه ظاهر اين علامت تقريبيه اعم از اين باشد كه افاده توجه بجنوب با
انحراف بجانب مشرق نمايد چه مقتضاي اطلاق مشرق و مغرب و عدم تقييد باعتدال
و ما يجري مجراه انحراف از جنوب بناحيه مشرق است در حال وضع مغرب را س الجدي
بر دست راست و مطلع اول سرطان بر دست چپ و هر گاه خلافي نباشد در انحراف قبله
عراق و ما والاها از جنوب بصوب مغرب چنانچه مذكور شد با موافقت محراب مسجد
كوفه كه منسوب بمعصوم است و ائمه هدي عليهم من التسليمات انماها با آن نماز كرده اند
و خلاف آن بثبوت نرسيده با مساعده اصول رياضيه لابد است از ارتكاب خلاف
ظاهر اصحاب تا لازم نيايد عدول از قبله متفق عليها چه ايشان قاطبه گفته اند كه
در عراق و توابع آن جدي را خلف منكب بايد گذاشت و احدي وضع آن را بين الكتفين
در اصل عراق اعتبار نكرده و از اين تخصيص بر انحراف قبله از حد و د مقطوع به است

وسایر علامات اگر ظاهر آنها موهم استقبال جنوب باشد البته باید محمول شود بر وجهی
که مخالفت با این علامت صحیحهٔ صریحه نداشته باشد زیرا که انعکاس متصور نیست قال
الشهید الثانی الموجود من العلامات فی النصوص هو الجدی خاصة والباقی استخرجوه
بالمقایسة علیها و تقسیم علامات بر عراق و طرفین آن یا بر همه مواضع عراق مبتنی بر کلام
سلف و تقسیم ثانی که قبل از این ایراد شد اگرچه ممکن است با ارتکاب مسامحه لیکن
مناسب ظواهر اطلاقات نیست هرچند تطبیق علامات بر وضع جدی خلف منکب ایسر
مشتمل بر مسامحه است بجهت آنکه مقتضی انحراف زاید بر انحراف کوفه و بغداد است
و بالجمله جواز توجه بجنوب و عدم وجوب انحراف معلوم نیست که مذهب شده و شک
نیست که استقبال نقطه جنوب بدون ادنی انحراف در جمیع مواضع مذکوره مستلزم
عدول از سمتی است که بودن قبله در آن مظنون است و حکم باتباع محاریب مسلمین
و مساجد ایشان با آنکه وضع آنها غالبا بر سمت جنوب است کما هو المشاهد نیز اقتضا
این نمیکند چه سابق برین گذشت که بر تقدیر علم بغلط و یقین بخطاء آنها ساقط الاعتبار
می باشند و مفروض اینست که عدم انحراف خطاء است لما تقرر و تکرر و گرفتن قرص آفتاب
محاذی ابروی راست در وقت زوال که در کلام اکثر واقع است اگرچه باعث توجه
بصوب حوالی جنوب است لیکن چون زیادتی طول بغداد و کوفه بر طول مکه به سه
درجه نمیرسد و نصف النهار آنها از نصف النهار مکه معظمه قدر محسوسی ندارد خصوصا
در فصل ربیع و تابستان که شمس در حوالی منقلب صیفی است و در اوساط عراق بعد از
زوال بفاصله اندک مسامت مکه معظمه است چه بعد میانه نصف النهار بلدی که
انحراف آن ده دوازده درجه باشد و میانه عظیمه مار بسمت الرأس مکه بغایت قلیل است
سیما در وقتی که آفتاب نزدیک بسمت الرأس باشد نهایت در بعض و ما والاها در زمان
قرب شمس بمنقلب شتوی قدر معتد به بعد از زوال بگذرد تا آفتاب در عظیمه مذکوره

داخل و مسامت قبله شود چه در بلد ما اصفهان که انحراف آن مقارب قوس انحراف بعض
است در جمیع ایام سال آفتاب بعد از هفت ساعت و نصف ساعت محاذی قبله است
و چون نهار اطول اینجا چهارده ساعت و هشت دقیقه است تقریبا بیست و شش
دقیقه که از ظهر بگذرد در آن وقت آفتاب در برابر قبله است و در اول حمل و میزان
یکساعت و نیم از زوال گذشته محاذی میگردد و در اواخر قوس و اوایل جدی دو
ساعت و بیست و چهار دقیقه که از زوال گذشت ظل شاخص بر خط قبله واقع میشود
و استعلام زوال شمس از وقوع آفتاب بر حاجب ایمن کسی که رو بقبله عراق یا متوجه
رکن عراقی باشد مستلزم این نیست که قبله آنجا نقطه جنوب باشد زیرا که بر هر
تقدیر محاذات شمس با قبله بعد از زوال است هرچند قدری فاصله واقع شود و هما نافعین
این علامت ناشی از ظن تعاکس شده و بنا بر اختیار فاضلین متوالذین شیخ علی و شیخ
عبد العالی این علامت هم تقریبی و علامت تحقیقیه نیست مانند اعتبار قمر در شب هفتم
اول شب و در شب چهاردهم نصف شب و در شب بیست و یکم وقت طلوع فجر که شیخ بهائی در
بقیه علامات از آن در آن حال محاذی جنوب و علامت قبله عراق دانسته بتجربه و امتحان
خلاف آن معاین و محسوس است چه بر تقدیری که قمر در حال اجتماع بر افق حقیقی در
مغرب و در زمان استقبال در مشرق باشد لازم نیست که در وسط حالتین مذکورتین
در تربیع و بر دایره نصف النهار در وسط السماء باشد باعتبار اختلاف حرکات
افلاک قمر چه جای آنکه چنین باشد در اول شب هفتم یا صبح دو و بیست و یکم که منتصف
حقیقی نیست و همچنین حال مقابله در نصف شب چهاردهم که شمس تحت الارض است
و مع هذا قمر در وقتی که سه برج دور باشد از شمس باید وقت طلوع شمس یا غروب آن
در وسط السماء باشد نه در حال طلوع صبح یا وقت مغرب قطع نظر از آنکه قمر در حال
تربیع لازم نیست که بر دایره نصف النهار باشد مگر در آن زمان که مطالع سه برج از

منطقة البروج وما يجري مجريها دبع دو داست ولهذا اعتبار تقريبيه در بن علامات انسب
وتعداد آنها در امارات ظنيه على ما يفهم من المحققين اولى است چه ظن باستقبال جنوب
از آن بر حاصل نيست فضلا عن العلم بخلاف علامات سابقه متضمنه علم قطعى بتحصيل
جهة مذكوره ويحتمل كه اعتماد بر بن علامات مبنى بر آن باشد كه ما بين مشرق ومغرب
قبله است كما رواه الصدوق والشيخ عن زرارة عن ابى جعفر ع قال لا صلوة الا الى القبلة
قال قلت اين حد القبلة قال ما بين المشرق والمغرب قبلة كله الخبر وظاهر است كه مفهوم
از بن حديث اينست كه كل ما بين مشرق ومغرب قبله است كه نماز بدون آن صحيح نيست فى
الجمله وابن بدون اتساع آن متصور نيست خواه مراد مشرق ومغرب اعتدال باشد
يا محمول شود بر مشرق اول جدى ومغرب آن وحمل آن بر منتصف حقيقى كه منسوب بغيرهم
اكثر است در روضة المتقين مناسب تاكيد مذكور نيست مثل احتمال آنكه هر قوسى از آن
قبله محل مخصوص باشد چه قبله شام از جنوب مايل بمشرق است بلكه ظاهر در اينست كه
در جميع ممالك عراق ما بين مشرق ومغرب از جهة جنوب قبله است بقرينه راوى عراقى
نهايت چيزى ميتواند محمول شد بر اتساع جهة قبله در بعضى احوال از باب رخصت واغتفار در
عفو از نسيان وتياسر در غير حال عمد واختيار كما يدل عليه ما فى الصحيح عن عمار عن
ابى عبد الله ع فى رجل صلى الى غير القبلة فيعلم وهو فى الصلوة قبل ان يفرغ من صلوته قال
ان كان متوجها فيما بين المشرق والمغرب فليحول وجهه الى القبلة حين يعلم وان كان متوجها
الى دبر القبلة فليقطع الصلوة ثم يحول وجهه الى القبلة ثم يفتتح الصلوة چه از بن معلوم
مى شود كه قبله جهة محول اليها باشد نه جهة محول عنها هرچند قطع نماز واستيناف آن ضرور
نباشد كما هو الظ مع الاستفصال وهمچنين صريح در نفى قبله بودن مطلق ما بين مشرق
ومغرب است ما فى قرب الاسناد عن على ع انه كان يقول من صلى على غير القبلة وهو يرى انه على
القبلة ثم عرف بعد ذلك فلا اعادة عليه اذا كان فيما بين المشرق والمغرب فى التعقيبه و

عن معوية بن عمار فى الصحيح عن ابى عبد الله ع قال قلت الرجل يقوم فى الصلوة ثم
ينظر بعد ما فرغ فيرى انه قد انحرف عن القبلة يمينا وشمالا قال قد مضت صلوته وما
بين المشرق والمغرب قبلة ونزلت هذه الاية فى قبلة المتحير ولله المشرق والمغرب
فاينما تولوا فثم وجه الله كما فى الفقيه وتقرير فرض انحراف قبله در سؤال مشعر
است بر اينكه ما بين مشرق ومغرب قبله حقيقى نيست مطلقا ومنبه بر اينست استشهاد
بايه كه در قبله متحير نازل شد كه جهة خاص معين نيست وبهر جهة كه نماز كند قبله
از براى او چنانچه از مكاتبه على بن الحسين كه شيخ در تهذيب ايراد كرده مستفاد
ميگردد وهمچنين اخبار دلالت ندارد بر اينكه منتصف حقيقى ما بين مشرق ومغرب
اعتدال قبله سمت عراق وبلاد مشرق باشد على ما هو الظ وتوسعه در امر قبله بحدى
كه مطلق ما بين مشرق ومغرب قبله تواند شد مطلقا حتى در امصار وحال اختيار
باطل است البته وتوجه بناحيه كه عدم استقبال كعبه وحرم مقطوع به باشد مجزى
نيست بلا خلاف نهايت بواسطه بعضى از بن علامات علم بجهة احيانا وظن بان از جميع
اين امارات حاصل ميتواند شد واضعف از بنها است رياح اربع كه اكثر فقهاء آنها را
مناط تشخيص قبله ساخته در حال انتفاء علامات سماويه اكتفا بامارات هوائيه را
تجويز كرده اند مانند آثار ارضيه از جبال شاهقه وانهار كبيره مستطيله وجواد طرق
وقرى وامصار وغير آنها كه بتعريب آنها استحصال ظن بجهت ميسر تواند باشد كه عارف را
بانضمام قراين موجب قطع شود چنانچه بر مسافرين براري وبحار واضح است ومراد از
رياح مذكوره باد صبا ونسيم شمال جنوبى مفتوحه است كه منبعث از بلاد بارده شمالى بعيده
از مسامته آفتاب واز ناحيه قطب شمالى ميايد ودبور وجنوب بجيم مفتوح كه از سمت
قطب جنوبى وهبوب آن از بلاد حاره جنوبيه است كه آفتاب در سمت الراس آن امكنه
است غالبا وهر يك از اينها بضبط حرارت وبرودت وساير اوصاف از قبيل رطوبة

وبوسه وتحریك ابرها واغاث برامطار كرد درمواضع متغایر مختلف می باشد در نظر مزاول وممارس ممتاز است وموقوف بر تحقیق جهات نیست چه بعد از علم بجهة مشرق ومغرب یا جنوب وشمال فایدهٔ ریاح ساقط است واشهر در تحدید مهب این ریاح انست كه ازا و مهب باد شمال ما بین جدی ومغرب و بردست راست عراقیین است ومهب نسیم صبا از ما بین جدی ومشرق و در عراق بر ظهر مصلی واقع است وریح جنوبه در مقابل شمال از ما بین سهیل ومشرق می اید و بوده در برابر باد صبا است ومحل وزیدن ان از و هبوا قع میانه سهیل ومغرب است كه در برابر سكان بلاد میانه قطب شمالی ونقطهٔ مشرق واقع میشود از قبیل اهل عراقین ومتوطنین بلاد ایران كما لا یخفی علی المهرة من اهالی هذه البلدان **باب نهم** بدانكه تیاسر اهل عراق ومیل نمودن ایشان بدست چپ در كلام اكثر مجتهدین واقع شده ظاهر قدما وجوب تیاسر است چنانچه شیخ مفید در مقنعه وشیخ طوسی در مبسوط ونهایه وخلاف وجمل فرموده قال فی النهایة من توجه الی القبلة من اهل العراق فعلیه ان یتیاسر قلیلا لیكون متوجها الی الحرم بذلك جاء الاثر عنهم ع وجماعتی از فقهاء متاخرین تصریح باستحباب كرده وبعضی از ان ساكت شده ظاهرا استضعاف نموده اند وایراد مشهور كه اگر انحراف از قبله است حرام واگر بجانب قبله است واجب قایل بوجوب تیاسر وارد نیست باعتبار انكه انحراف از غیر قبله است بقبله وهمچنین اعتراض محقق قدس سره كه فرموده اند چون تیاسر امر اضافی نیست باید جهة متیاسر عنها مشخص باشد تا تیاسر از ان میسر شود نیز از ایشان مندفع میتواند شد زیرا كه حكم بوجوب انحراف وجهی نكرده كه باید تعیین ان بكند واز كلام شیخین وابن حمزه كه سابق بر این ایراد شد مستفاد میشود كه نصب علامات بعد از مراعات تیاسر وباتباع این علامات قبله شرعیه مرعی التیاسر محصل ومجرد استعمال این اعلام مخصوصه برای توجه

برکن عراقی

بركن عراقی كه اهل عراق مستقبل ان میشوند بعد از تیاسر كافی است باعتبار انكه بعد از حكم بلزوم تیاسر بر اهل عراق وایجاب توجه بركن علاماتی كه معرف قبلهٔ عراقیین باین حاصل میشود بیان كرده ظاهر است كه غرض انست كه این علامات باعث توجه بقبله وموجب استقبال ركن عراقی نیست ولهذا تمام برتخصیص جهة منحرف عنها مترتب نمی شود قطع نظر از انكه تصریح كرده اند بانكه توجه اهل عراق بجانب حرم قبل از این تیاسر بوجهی است كه اكثر حرم در دست دیار مستقبل واقل از ان در دست یمین است وبمراعاة تیاسر متوجه باوساط ومحاذی ركن عراقیست واین معنی منافات باوجوب تیاسر ندارد ومقتضی استحباب ان نیست بجهة انكه این انحراف برای استظهار وتحصیل اطمینان است وبدون تیاسر میتواند بود كه موقع توجه از حد كعبه وحدود حرم خارج شود واز باب مقدمه باید منحرف بدست چپ شد تا علم بعدم خروج بهم رسد ومناقشه در این حكم سخنی است علیحده وتر این متوجه می شود كه در صورت تیاسر نیز انحراف فاحش مامون نیست بلكه خروج از حد مكه وحرم معلوم است باعتبار انكه مقدار تیاسر در كلام اصحاب محدود نیست وشیخ شهید در ذكری انرا منوط باجتهاد مصلی ساخته وحكم باختلاف بلدان مشرقی در این باب كرده جزم بسقوط تیاسر در اقصی بلاد مشرق وقطع بعدم جواز ان در موضعی كه تیاسر موجب خروج از قبله باشد نموده وحال انكه هرگاه مصلی در امتداد ما بین موقف ومسجد او كه چهل وهشت اصبع است یك اصبع منحرف شود لازم اید كه در چهل وهشت ذراع یكذراع ودر چهل وهشت فرسخ یكفرسخ متفاوت شود وچون از كوفه تا حرم دویست وچهل فرسخ است تقریبا انحراف پنج فرسخ میشود وبزیادتی بعد تفاوت فاحش واز حد حرم كه مسافت ان چهار فرسخ است بیرون میرود وباین تقریب قرار از وجوب باستحباب واعتقاد باینكه تیاسر من القبلة الی القبلة وجهة متیاسر عنها ومتیاسر الیها هر دو قبله است موجه نیست اما اگر باجماع یا غیر ان ثابت شود كه قبله اهل عراق ركن عراقیست

و همچنین معلوم شود که علامات عراقیین برین وجه متداول منصوب بان قبل شارع
و مقتضی استقبال رکن حجر است تصحیح این حکم باستعانت با نچه در صدد باب چهارم گذشت
می تواند شد باین طریق که موقع توجه اهل عراق قریب برکن شامی و حجر الاسود در
یسار ایشان است و استقبال آن متضمن ادنی تیاسری هست و نظر باین توجه اعتبار
تیاسر مخصوص رای قدما نیست و در قول متاخرین باینکه قبله بعید جهت کعبه است نیز
جاریست و در روایت کافی اشعار باین معنی هست حیث قال قلت لابی عبد الله علیه السلام لم صار
الرجل ینحرف فی الصلوة الی الیسار فقال لان للکعبة ستة حدود اربعة منها علی یسارک
واثنان منها علی یمینک فمن اجل ذلک وقع التحریف الی الیسار باعتبار انکه میتواند حدود
سته ایشان باسداس ضلع ما بین رکن شامی و رکن حجر باشد زیرا که چهار سدس این ضلع
در یسار و دو سدس در جانب راست متوجه از عراق است بجانب مکه معظمه که تقریبا او
تحقیقا چه اخبار معصوم علیه السلام او ثق است از دلالات چون رکن مجمع البلاد و بنا
این احتیاج نیست بحمل این روایت بر اینکه این سؤال در مدینه شده و استحباب انحراف
در نماز بجانب یسار مخصوص مدینه و مانند آن از مساجد و بناهاست که منحرف باشد از
قبله بجانب یمین زیرا که محراب مسجد مذکور بر خط نصف النهار بنا شده با انکه قبله
انجا منحرفست بجانب یسار و استقبال حقیقی موقوف بتیاسر است کما افاده الفاضل القزوینی
فی شرح الکافی در تهذیب از مفضل بن عمر روایت نموده انه سئل ابا عبد الله علیه السلام عن التحریف
لاصحابنا ذات الیسار عن القبلة وعن السبب فیه فقال ان الحجر الاسود لما انزل به من الجنة
ووضعه فی موضعه جعل انصاب الحرم من حیث یلحقه النور نور الحجر فهی عن یمین الکعبة
اربعة امیال وعن یسارها ثمانیة امیال کله اثنی عشر میلا فاذا انحرف الانسان ذات الیمین
خرج عن حد القبلة لقلة انصاب الحرم واذا انحرف ذات الیسار لم یکن خارجا عن حد القبلة
و این روایت اگرچه مشعر است بانکه تیاسر از استقبال حرم است اما چون محقق شد رجوع قول

قدما بوجوب توجه بحرم بمذهب متاخرین و ان طریق که حرم اشاره بوسعة جهة باشد
درین خبر جاری میشود چه مضمون او نیز منافات ندارد با انکه حد قبله رکن حجر الاسود
باشد و بر تقدیر تیامن خروج از آن لازم اید و اگر تیاسر واقع شود خارج از حد قبله
نباشد لیکن قابل حمل بر خصوص عراق هست چه ظاهر انست که مراد مفضل از اصحاب
خود اهل عراق بوده و بعید است که مراد طایفه شیعه باشد که در مدینه می باشند
چنانچه جواب مشعر بر اینست و مسجد کوفه و مسجد سهله و مسجد یونس که در ازمنه خلفاء
جور بنا شده انحراف انها از قبله ظاهر است بر قوس انحراف کوفه به بیست درجه تقریبا
کما شهد به الفاضل المجلسی طاب ثراه و غیره قال و ما ذکره اصحابنا من ان محراب مسجد
الکوفة محراب المعصوم لا یجوز الانحراف عنه انما یثبت اذا علم ان الامام علیه السلام بناه
او صلی فیه من غیر انحراف وقد سنح لنا من الآثار القدیمة عند تعمیر المسجد فی زماننا
ما یدل علی خلافه **باب دهم** بباید دانست که احکام شرعیه متعلقه بافعال
مکلفین کما هی منوط بامریست که شارع تحدید و تعیین او نفرموده مفوض بمکلف
ساخته و بمجاری عادات و متعارفات استعلام ان میشود از قبیل امراض مسوغه
افطار و اعذار مجوز تیمم و اضطرار مبیح اکل میته و ما یجد و حد و هاممالا یحصی
و از انجمله است تکلیف بتوجه بجانب قبله و تفویض ان باجتهاد مامورین باعتبار
انکه این قسم از امور توقف بر تلقی از صاحب شرع ندارد که رای و قیاس در انها
ممنوع و عقل مستقل در ان نباشد و از ین راه است که بعد از انکه خبر تحویل قبله
از بیت المقدس بجانب بیت الحرام بطایفه بنی عبد الاشهل رسید در حالی که
مشغول نماز بودند از مکان خود منتقل و رو بجانب حرم نموده موقوف باستخبار علامت
از جانب رسالت مآب نساختند و انجناب انکار این طریقه بر ایشان نفرموده
امضا داشتند و فی مجالس ابن الشیخ عن امیر المؤمنین علیه السلام لما صرفت القبلة اتی رجل

يوماً فی الصلوة فقال ان القبلة قد صرفت فتحولوا وهم رکوع وقال المفید فی ارشاد الشیعه
کان الناس فی العصر فتحولوا فیها الی البیت الحرام و شاهد برین انکه با کمال لطف
نسبت بعباد در تبلیغ تکالیف الهی و توضیح اوامر و نواهی و غایة مبالغه و اصرار در
سائر ضروریات معاد و معاش کاهی حتی در جزئیات تخلی و تحلی و غیر آنها از خفی
و جلی اعراض از بیان دلائل و علامات بالکلیه نموده سکان بوادی و اعراب و
غیر ایشان از مسلمین متوطنین در اقطار بعیده را از مکلفین باستقبال الی آخر
الزمان تنبیه برین غفلت نفرموده چه تبلیغ این امر متوفر الدواعی بر تقدیر
وقوع البته دست بدست بطبقات بعد میرسید و تاخیر بیان دلائل قبله بلدان متباعده
و علامات اصقاع منتشره با مبالغه در امر باجتهاد و شهادة و اخبار دوات دلیل است
برینکه امر قبله حسب الشرع موکول باجتهاد و تحری و توسعه زیاد و تفاوت فاحش
مغتفر نیست و ما بین مشرق و مغرب در جمیع حالات قبله نیست کما سبق تحقیقه بلکه هر شخص
باید قیام بمراسم اجتهاد و تحری نموده باقتدا بمحاریب و مقابر مسلمین و اهتداء بعلامات
ماثوره از اصحاب دین که اصلا توقف بر قواعد ریاضی و اعتبار رصدی ندارد از عهده
امتثال امر باستقبال بر آید و در این اجتهاد تقلید کافر از اهل هیئة بلکه فاسق از آن
جماعت ضرور نیست و لهذا حق سبحانه و تعالی بنصب علامات از کواکب و نجوم و غیر ذلک
بمقتضای حکمت کامله نموده و در کتاب خود در مقام امتنان تنبیه بر آن فرموده خزنه
علم از ائمه اطهار و فقهاء اخیار تعیین آن کرده گفته اند که در بعضی احوال جدی را
بر قفا و گاهی بر یمین باید گرفت از برای تعلیم کیفیت اهتداء بقبله و اقتصار بر همین کرده
سائر خصوصیات و غیر آن را محول بمکلف ساخته اند پس اگر کسی استعداد معرفت
دلائل قبله و علامات بر وجه ابلغ از قدر ضروری و اکمل از آن داشته بملاحظه
اصول ریاضیه و مطالعه کتب این علم شریف و باستعانة آلات رصدیه و غیر ذلک

تحصیل ظن متاخم علم تواند نمود باید که خود را معاف ندارد و در بذل الجهد و تحری
مامور به مسامحه و کوتاهی ننماید و از این جهت فقهاء انام شکر الله تعالی مساعیهم
مضایقه در استعانة بعلم مذکور نکرده علامات بسیار از برای اقالیم ارض بیان فرموده
کتابهای علیحده در استخراج سمت قبله تالیف نموده اند و تسلم بعضی از مقدمات فن
مذکور که بتجربه و عیان قطع نظر از قیام بینه و برهان شهادت بصحت آن میدهند از
جمع کثیری از احیاء و اموات ارباب این علم و دیگران بعنوان اشاعه و اشتهار با وجود
عدول و ثقات در عداد ایشان مانعی ندارد و نعم ما افاده البهائی ره حیث قال لیت
شعری کیف یفیدک کلام الجوهری مثلا الظن فی المسائل اللغویة فتتبعه فی جمیع ما
یلقیه الیک من معانی الکتاب والسنة ولا یفیدک کلام المحقق نصیر الملة والدین قدس
الله روحه مع جم غفیر من علماء الهیئة الظن فیما یلقونه الیک فی مسئلة واحدة من مسائل
الفن مع اطباق الخاص والعام علی بلوغ حذاقتهم فی ذلک الفن الی ما لا مزید علیه و بالجملة
جواز رجوع باین علم ظاهر است و تکلیف باستقبال اگرچه مطلق است نهایت محتمل
است که وجوب این مرتبه از ظن مشروط باطلاع بر اصول و قوانین چند باشد که
بعد از استحصال این علم یا سائر علوم و استعداد تحصیل ظن قوی باید مبالغه
در تدقیق نموده بمراتب ضعیفه از ظنون اکتفا نکرد قال صاحب بحار الانوار الظاهر
انه لا یجب الاستعانة بعلم الهیئة و تعلم مسائله لانه علم دقیق والتکلیف بذلک
لجمهور الناس مباین للشریعة السمحة السهلة وان امکن ان یکون امر القبلة اهم
الفعله کسائر مسائل الفقه لا یحققها الا اوحدی الناس و سائر المکلفین یرجعون
الیه بالتقلید ولا ریب انه احوط و اولی لکن الحکم بوجوبه و تعینه مشکل والا لکان
خبرا وجاء به اثر مع ان غایة ما یحصل منه بعد بذل غایة الجهد لیس الا الظن لا
القطع والیقین وکل ذلک لا ینافی کون الرجوع الیه اولی لکونه اوثق من سائر الظنون

واقوی والله الموفق للخیر والهدی **باب یازدهم** در دائره منسوب بحکمای هند که ملقب
بدائره هندیه است وطریق عمل آن در زمانی که آفتاب در احد انقلابین باشد خصوصا در
انقلاب صیفی که اول سرطان است خصوصا هرگاه تحویل آفتاب بنقطه انقلاب در نصف
النهار اتفاق افتد که تحقیق اقرب میشود آنست که بعد از تسویه زمین بوجهی که اگر
آبی بر او ریخته شود بهمه جوانب برابر میل نماید چه اگر یك موضع اخفض باشد بالطبع آب
آن موضع که اقرب است بمرکز عالم میل خواهد کردن وامتحان تسطیح ارض بالتی میشود مثلث
متساوی الساقین از دو چوب بهم وزن که بر منتصف قاعده آن نشانی باشد و از بالای
مثلث جسم ثقیلی بریسمان بسته بیاویزند وچون مثلث ملقب بکونیا بهر طرف که بگردد
شاقول بآن نشان آید ارض موزون شده باشد و بخست دائره بر این سطح موزون رسم
باید کرد و مقیاسی مستدیر محدد الرأس بر مرکز دائره عمود بر سطح آن نصب کنند که طول
آن در زمستان بقدر ربع قطر دائره و در تابستان ثلث قطر آن باشد تا دخول وخروج
ظل میسر گردد و در نسبه موضع ما بین رأس مقیاس و محیط دائره اندازه باید گرفت اگر
هر سه برابر بود مقیاس عمود است پس قبل از زوال مترصد ظل باید بود و چون رأس ظل
بمحیط دائره رسد در جانب غربی بر منتصف رأس ظل در محیط دائره نشانی کنند و انتظار
باید کشید تا آنکه ظل متزاید بعد از نصف النهار در سمت مشرق بمحیط دائره برسد و در
این حال بر آن نیز نشانی کنند و آن قوس را که در میان این دو نشان است باید تنصیف
کرد و از مرکز بمنتصف خطی برکشید و آنرا از جانب دیگر بمحیط دائره رسانید آن خط نصف
النهار باشد که واصل است ما بین نقطه شمال و نقطه جنوب و بمیل ظل از این خط بجانب
مشرق زوال شمس محقق و وقت نماز ظهر داخل میشود و اعتماد علما در این باب بر دائره
مذکوره است و خط مستقیم دیگر که از مرکز بمحیط عمود بر خط نصف النهار از جانبین
اخراج شود خط اعتدال و چون از طرفین بفلك منتهی شود هر آینه مشرق اعتدال بر یك

طرف آن خط و مغرب اعتدال بر طرف دیگر است و بآن دو خط دائره مرسومه بچهار ربع
متساوی منقسم گردد و شکلش این است



و چون ربع محصور میانه نقطه جنوب و مغرب اعتدال بنود قسم متساوی تقسیم شود که
و تفاضل ما بین طول مکه معظمه و طول بلد و همچنین تفاوت عرضی معلوم گردد باید بقدر
ما بین الطولین از نقطه جنوب بناحیه مغرب در بلاد ایران از اجزاء ربع مذکور شمرد
آنجا که منتهی شود خط مستقیم موازی خط نصف النهار بکشند قایم مقام نصف النهار
مکه مبارکه تقریبا و از نقطه مغرب بجانب جنوب بمقدار ما بین العرضین از اجزاء مذکوره
شمرده موازی خط اعتدال از آنجا خط دیگر برکشند بمنزله خط مشرق و مغرب در بلد
الحرام بر وجه مذکور و لا محاله این دو خط یکدیگر را قطع نمایند و خطی که از مرکز دائره
بمحیط اخراج شود گذشته بنقطه تقاطع خطین که داخل دائره غالبا واقع میشود آنرا
خط سمت قبله گویند که تقریبا بر صوب قبله میباشد چه این خط در سطح دائره عظیمه
مارّ به سمت رأس مکه مشرفه و سمت رأس بلد مفروض است باعتبار مرور آن بمرکز دائره
مرسومه که بمنزله سمت الرأس است از بلد و نقطه تقاطع قایم مقام سمت رأس مکه مشرفه

زادها الله شرفا و تعظیما و قوسی از دایره هندیه که واقع است میان خط سمت قبله
و خط نصف النهار قوس انحراف قبله باشد و چون مصلی از طرف مرکز متوجه آن نقطه
شود که بر محیط است مواجه مکه خواهد بود پس در دار السلطنه اصفهان از نقطه
جنوب نه جزو و نیم بجانب مغرب شمرده خطی بکشند و از نقطه مغرب ده جزو و نیم بصوب
جنوب باید شمرد و خطی موازی خط اعتدال کشید و از مرکز خطی که بمحیط کشیده شود
که بمحل اتصال خطین مذکورین برسد خط قبله است بالتقریب بدین صورت

و اولی آنست که این ربع دایره هندیه منصف و از منصف تا نقطه جنوب که
ثمن دایره و موقع توجه عراقیین و اهل ایران است بچهل و پنج جزو متساوی
بخش شود و بعد انحراف هر یک از بلاد از جنوب بسمت مغرب مبل نموده ازانجا

طریق استعلام قبلهٔ اصفهان

بمرکز دایره هندیه خطی که کشیده شود خط سمت قبله است و قوس انحراف بلاد
عراق عرب و ایران که ما بین طول انها و طول مکه مبادکه کمتر از ربع دور و
عرض بلد زیاده از عرض مکه مشرفه است باین طریق معلوم میشود که جیب
تمام عرض مکه را در جیب ما بین الطولین مخط ضرب کرده در جدول جیب معوس
کنند تا قوس اول حاصل اید و ضرب مخط آنست که مضروب یا مضروب فیه یا حاصل
ضرب را یک مرتبه مخط کیرند یعنی درجه را دقیقه و ثانیه را ثالثه بگیرند
و هکذا پس ظل ان قوس را بر ظل ما بین الطولین مخط قسمت و خارج قسمت را
در جدول جیب معوس کرده تمام عرض بلد را از ان بکاهند تا قوس دویم باقی ماند پس ظل
قوس اول را بر جیب قوس دویم مخط قسمت کنند خارج قسمت ظل قوس انحراف
بود قوس ان از جدول ظل بگیرند قوس انحراف باشد و طریق مشهور آنست که
جیب ما بین الطولین را در جیب قوس تمام عرض مکه مقدسه مخط ضرب کنیم
و حاصل ضرب را در جدول جیب معوس کرده تمام ان محفوظ اول باشد پس
جیب عرض مکه بر جیب محفوظ اول مخط قسمت کنیم یعنی مقسوم علیه را یک مرتبه
مخط کیریم و از جدول جیب قوس خارج بر کیریم و محفوظ دویم خوانیم و
انرا بر تمام عرض بلد افزائیم حاصل محفوظ سیم را در جیب محفوظ اول مخط
ضرب کنیم و قوس ان محفوظ چهارم بود انرا از ربع دور نقصان کرده تا مسافت
میان بلد مفروض و تهامه حاصل اید پس جیب تمام محفوظ اول را بر جیب مسافت
مخط قسمت کنیم خارج قسمت جیب انحراف باشد از نقطه جنوب چون عرض
بلد شمالی و ما بین الطولین اقل از ربع است قوس انرا از جدول جیب باید
برداشت و بعبارت اخری جیب تفاضل طولین را در جیب تمام عرض مکه
مشرفه مخط ضرب کرده حاصل را بر جیب مسافت مخط قسمت کند که خارج

[illegible]

جدول از صاحب رساله

الاقالیم	البلاد	الطول	العرض	انحراف سمت قبلها عن نقطة الجنوب	[illegible]
۴	اربیل	[illegible]	[illegible]	ع م	۳۵۷
۴	تکریت	[illegible]	[illegible]	[illegible]	۳۸۴
۴	سر من رای	[illegible]	[illegible]	لـ و	۳۷۴
۴	کوفه	[illegible]	[illegible]	سـ لا	۳۳۳
۳	بغداد	[illegible]	[illegible]	سـ و	۳۴۷
۳	واسط	[illegible]	[illegible]	ه نـ	۳۵۳
۳	بصره	[illegible]	[illegible]	لـ ط	۳۳۵
۳	عبادان	[illegible]	[illegible]	م م	۳۳۴
۴	تبریز	[illegible]	[illegible]	له م	۳۷۴
۴	اردبیل	[illegible]	[illegible]	لـ ع	۳۷۷
۵	شماخی	[illegible]	[illegible]	ه ط	۳۴۷
۵	تفلیس	[illegible]	[illegible]	لـ ما	۳۸۴

اطوالی که درین جدول نوشته است ده درجه بیشتر است از اطوالی که در بالا است زیرا که طول را [illegible] ازین ساحل غربی اعتبار کرده [illegible]

جیب سمت قبله باشد و بوجه آخر مربع جیب ما بین الطولین را بر مربع
جیب بین العرضین افزوده جذر مجموع بگیرند پس جیب بین الطولین
را در شصت ضرب کرده مضروب را بر جذر قسمت نمایند آنچه بیرون
آید جیب انحراف باشد طریق دیگر جیب تعدیل طول را که بر جیب
مسافه محیط قسمت کنیم خارج سمت قبله باشد و چون هر یک از تفاضل
طولی و تفاوت عرضی را خط مستقیم اعتبار کرده جذر مجموع مربع
خطین مسافه بین البلدین باشد بشکل عروس نظر بصعوبات
اعمال در غالب احوال جدولی بیاوردیم که مشتمل بر اطوال بلاد از ساحل
غربی و عروض بلدان از خط استوا و انحرافات آنها از جنوب باشد بر رفع
ثوانی و ثوالث که مقدار محسوس ندارند با مسافت میان آنها و بلاد که
در ضمن آن معلوم می‌شود تا ناظر بواسطه اطلاع بر آن تحصیل قبله
باسهل وجهی تواند کرد و هر که مستحضر محاسبه اهل تنجیم باشد
بتوامرین کرد در مقام خود مبرهن و مورد اشتباه نیست میتواند عمل
نماید و تقلید در یافتن در معرفت طول و عرض بلد نیز ضرور نیست
چه اطلاع بر عرض بلد کجا اتفاقی حاصل است زیادتی بعد بلاد عراق
عرب بر عجم از ناحیه مغرب و همچنین نزدیک بودن بلاد مشرق
از قبیل ایران بجانب مشرق بغایت ظاهر است و التقاط
خصوصیت مقادیر از زیجات و سایر کتب قوم که بانتد تعمق
و موجب مزید اطمینانست محل باجتهاد مؤدی بظن قوی
نیست والله تعالی شانه الموفق فی کل باب

وجدنا بلاد [illegible] ...

الاقالیم	البلدان	الاطوال	العروض	انحرافها [illegible] عن الجنوب [illegible] المغرب	[illegible]
٤	کرمانشاه	[illegible]	[illegible]	[illegible]	
٤	همدان	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٣٣٥
٤	قزوین	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٣٥٣
٤	سلطانیه	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٣٢٤
٣	اصفهان	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٣٥٣
٤	کاشان	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٣٢٣
٤	کلپایگان	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٣٣٣
٤	قم	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٣٣٩
٤	ری طهران	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٣٥٤
٤	استراباد	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٣٣١
٤	لاهیجان	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٣٢٥
٤	امل	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٣٨٩

الاقالیم	البلدان	الاطوال	العروض	انحرافها [illegible] عن الجنوب [illegible] المغرب	[illegible]
٣	شوشتر	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٣٤٣
٣	رامهرمز	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٣٤٨
٤	ارجان	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٣٥٤
٣	کازرون	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٣٥٩
٣	شیراز	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٣٢٩
٣	یزد	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٣٣١
[illegible]	کرمان	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٣
٣	سیستان	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٤٥٩
٣	قندهار	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٤٥٤
٤	کابل	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٤٥٤
٤	بلخ	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٥٤٢
٥	بخارا	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٥٥٢

[illegible]

باب دوازدهم در بیان بعضی دیگر از طرق استعلام سمت قبله که اسهل و با وا قع
اوفق و از آنچه مشهور داشتنا و ثوق باشد مخفی نماند که عرض مکه مبارکه یعنی بعد
نقطه سمت الراس آن مکان شریف از دائره معدل النهار بیست و یک درجه
و چهل دقیقه است مطابق میل دو جزو متناظر از فلک البروج که هفت درجه و چهل
و هفت دقیقه جوزا و همچنین بیست و دو درجه و سیزده دقیقه سرطان باشد و چون
افتاب بیکی ازین دو موضع رسد در آن روز از سمت الراس بلد الحرام میگذرد و
در بلادی که شرقی حجاز اتفاق افتاده بنصف النهار که میرسد هنوز بنصف النهار
مکه معظمه نرسیده باعتبار زیادتی طول پس ضبط ما بین الطولین که اقل از ربع
دورات کرده هر پانزده درجه از ازا ساعتی گرفته و یک درجه را چهار دقیقه
محسوب دارند آن مقدار که از نصف النهار بلد بگذرد منتصف ظل مقیاس مسامت
قبله و متوجه شمس از سمت مواجه قبله است چه دائره ارتفاع در آن حال
بسمت راس بلد و مکه معظمه مرور مینماید و ظل مقیاس در سطح افق و چون در
اصفهان در این دو وقت سی و هشت دقیقه که مقدار ما بین الطولین است از زوال
بگذرد در آن هنگام افتاب محاذی قبله است در این دو روز مخصوص و غارف
باسطرلاب یکی از آن دو جزو را در هر یک ازین دو روز بر خط نصف النهار در صفحه
عرض مطلوب گذاشته و بقدر تفاضل طولین مری راس الجدی را بر توالی اجزاء
حجر حرکت دهد چون طول بلد اضافه است پس ملاحظه نماید تا آن جزء بکدام
مقنطره ارتفاع رسیده شظیه عضاده بر آن ارتفاع گذارد و مترصد وصول
شمس بآن ارتفاع بوده که در آن حال افتاب محاذی سمت الراس است در بلد
الحرام و اگر خواهند در غیر این دو وقت ایام سال قبله را بدانند در اسطرلاب
سمت سمت ارتفاع مذکور از صفحه عرض بلد مشخص نموده تمام آن انحراف سمت قبله

استعلام سمت قبله [illegible]

[illegible]

الاقالیم	البلدان	الاطوال	العروض	انحراف قبله عن نقطه الجنوب	فضل ما بین الطولین
٤	سمنان	[illegible]	[illegible]	لو ر	٣ ٨ ١
٤	دامغان	[illegible]	[illegible]	لا ه	٣ ٨ ٢
٤	بسطام	[illegible]	[illegible]	لط نح	٣ ٥ ٥
٤	مزینان	[illegible]	[illegible]	م حا	٤ ٢ ٤
٤	سبزوار	[illegible]	[illegible]	مد س	٤ ٢ ٢
٤	نیشابور	[illegible]	[illegible]	و که	٤ ٤ ٢
٤	طوس (مشهد مقدس)	[illegible]	[illegible]	مه د	٤ ٥ ١
٤	تون	[illegible]	[illegible]	٥ هو	٤ ١ ٦
٤	قاین	[illegible]	[illegible]	نا ا	٤ ١ ٤
٤	هراة	[illegible]	[illegible]	نا ه	٤ ٤ ٩
٤	مرو	[illegible]	[illegible]	نا ل	٥ ٣ ٥
٥	هزاراسف خوارزم	[illegible]	[illegible]	مح ط	٥ ٤ ٤

بود و بوقوع قوس انحراف از این هندسه بوجه سابق قبله ظاهر میشود و چون سمت مذکور بسمت رأس بلد گذشته مرور بسمت الرأس در مکه معظمه مینماید زیرا که آن بعینها دایره ارتفاع است در وقتین مذکورین پس هر دو ذکر خواهند درجه آفتاب را بر آن گذاشته ملاحظه کنند که از مقنطرات بر کدام واقع شده مترصدان ارتفاع باشند از جانب مغرب در بلاد ایران که در آن زمان ظل شاخص مسامت قبله است و بدون استعانت بدائره هندیه از برای استعلام قبله اسطرلاب کافی است و اگر قوس انحراف بوجه دیگر معلوم کرده از نصف النهار بصوب مغرب از دوایر سموت بر عکس ارتفاع مسطوره شمرده دایره مطابق با قوس انحراف منطبق است بر ماره بسمت الرأس بلد مفروض و بلد الحرام زاده الله شرفا و تعظیما و بنحوی که سمت تحریر یافت از آن قبله معلوم میشود و بطریق دیگر خط نصف النهار که بر سطح موزون اخراج شده باجزاء متساویه تقسیم کنند و چون بلد شمالی حجاز است بر منتهای جنوبی این خط عمودی اخراج باید کرد بر جهت مغرب چه طول مکه اقل از طول بلد است منقسم بهمان اجزاء و از آن موقع بقدر ما بین الطولین از اجزاء عمود شمرده نشان کنند و هم از آنجا بقدر ما بین العرضین از نصف النهار شمرده آنجا که منتهی شود نشان دیگر کنند و میان هر دو نشان بخط مستقیم که هر آینه وتر قائمه باشد وصل کنند که آن خط سمت قبله بود چون از تقاطع این خط و نصف النهار بر استقامت خط بایستند مواجه قبله باشند و اقرب بتحقیق آنست که جیب تمام ما بین الطولین را در جیب عرض بلد مضروب کنند و بقدر تفاضل میان عرض مکه و قوس حاصل در بلد شمالی از اجزاء نصف النهار ابتداء از موقع عمود بشمرند و نشان کنند و همچنین جیب ما بین الطولین را در جیب تمام عرض مکه مضروب کرده بقدر قوس حاصل از اجزاء عمود از موقع او بشمرند

و موضع منتهی به را نشان کنند و خط مستقیم واصل میانه هر دو نشان خط سمت قبله بود و بوجه دیگر مربع متساوی الاضلاع را بمربعات صغار تقسیم نموده بر یک ضلع درجات اطوال و بر ضلع دیگر درجات عروض نویسند و مکه معظمه را در ملتقای کب عرض و عز طول نویسند پس مربعی که ملتقای طول و عرض بلد مفروض است مرکز ساخته بپرگار آن دایره رسم نمایند بوضعی که مکه مبارکه خارج باشد کما قیل انگاه خط نصف النهار و مشرق و مغرب تعیین کرده مربع را بهمان هیئت وضع کنند و از شهر مقصود خطی مستقیم بمکه کشند و بنگرند که از نقطه جنوب تا محل تقاطع این خط با دایره چند است آنچه بر آید قوس انحراف باشد بدین صورت



و چون در جدول ل در ل در آیند و شهری که خواهند سمت قبله از آن بدانند تفاضل میان طول آن و طول مکه بگیرند و تفاوت عرضی بیرون آرند و ما بین الطولین را از طول جدول ملاحظه نموده و تفاوت عرض را از عرض و از محاذی هر دو سمت قبله بگیرند چه در طول جدول از یک درجه تا سی درجه نوشته و همچنین در عرض مثلا تفاوت میان طول اصفهان و طول بلد الحرام طل بطول جدول بردیم و بعد میان عرض اصفهان و عرض مکه معظمه بح له بعرض جدول و از محاذی هر دو تفاوت که طول ی و عرض یا باشد موضوع جدول گرفتیم بود ما سط و بطول ط و عرض یا بود لح مط ما بین این سمت قبله است تقریبا و جدول این است

	ب	ب	با
ط	مام		لی ط
طلا	مح ید	مالانه	م ط
ب	مه مح		ما مط

اگر خواهی [illegible] از روی این جدول [illegible] مال الآن

جدول سمت قبله
منقول از زیج [illegible]

[illegible]	ا	ب	ج	د	ه	و	ز	ح	ط	ی	یا	یب	یج	ید	یه
[illegible]	X	X	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ا	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ب	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ج	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
د	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ه	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
و	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ز	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ح	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ط	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ی	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
یا	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
یب	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
یج	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ید	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
یه	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
یو	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
یز	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
یح	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
یط	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ک	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
کا	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
کب	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
کج	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
کد	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
که	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
کو	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
کز	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
کح	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
کط	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ل	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

عرض سمرقند لط لز که اثـ · حـ عام ... ... [illegible]

[illegible] ... قرنیای ... مطلع الانوار

البلاد	الاطوال	العروض	ما بين الطولين	حصة ... [illegible]	جيب ... بعد الطول [illegible]	قوس تعديل الطول	... تعديل الاول [illegible]	حصة ... [illegible]	... [illegible]
اصفهان		لب که	ط د	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
همدان		له م	ه ٠	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ساوه		له ع	ه ر	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
قزوین		لو ع	ه ز	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
کاشان		لد ع	ه ح	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
استرآباد		لو ه	س که	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
بخارا		لط ه	ح ح	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
سمرقند		لط ل	ک و	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
نیشابور		لو کا	ه ح	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
یزد		لب ع	یا ه	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
طوس		لر ع	ه ح	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
تون		لد ل	ه ح	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
طبس گیلکی		لب ع	ید ه	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
قاین		لب م	یو	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
هرات		لد ل	یر	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
تبریز		لح ع	ید ه	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
اردبیل		لح ع	ه ح	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
شوشتر		لا ل	ر ح	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
قندهار		لب ع	ل ل	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
سبزوار		لو ه	د ح	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
شیراز		کط لو	ی ه	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
قم		لد م	ع ل	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
کوفه		لا ل	٠ ح	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
بغداد		لج که	٠ ه	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ساری		لو ع	ی ه	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
آمل		لو ه	یا	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
بحرین		که ه	٠ ه	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

تعديل ... الكوكب [illegible]	بعد ... [illegible]	جيب	حصة ... الاول	قوس ... [illegible]	تمامه	حصة ... [illegible]	قوس جيب الانحراف	الانحرافات
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	م کط
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	کد یو
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	کط ع
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	اک لد
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	لد لح
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	یا مر
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	حط ل
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	ش نح
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	مو کو
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	ع اک
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	ه ط
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	ه کد
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	نح ٠
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	لد ید
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	نح لد
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	له م
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	ر ح
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	له کط
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	عد نط
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	مد مو
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	نح کح
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	لا نه
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	ما نط
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	سو
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	له لد
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	لد ل
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]			نز و

ع کو حلب
لد ع سن...

اسماء البلاد	الابعاد ما	المسافة الشرقية كسورها	
سوس أقصى	ند لا لح	له نو له نو ح	١٥
فاس قصبة طنجة	لح الد	ند ط	١٢
تاهرت عليا	لح مد ط	سا و ند ط	١١
تاهرت سفلى	لح لط ه نا	لو ط لح ط	٢٩
سجلماسة	ند ط رحا	لو مه ر ند ط	٣٥
قيروان	نا ر	لح لط	٣٧
مهدية	عط نه الجه	لد ز ط ند	١٧
طرابلس مغرب	لح ر	لا كا	٢٧
قرطبة دار الملك اندلس	لح ز كه ي	لو نط ا ط	٣
الجزائر بنو مزغنه	ند له وط	لح لح ند ل ط	٢٥
جرجى دار الملك حبش	ف كه	لو لح	١١
دنقلة شهر نوبة	مح مه لو له	لح كو لط م ر	٣٧
قوص اعمال مصر صعيد	ف و مح	ند ما ط ند لح	١٢
اسكندرية	نط كو ند الحد	لو لا كو	٣
مصر كنها	لح نا	له ه	١١
دمياط	ندم لح مد ه	نه لد ر كو له	٥٨
قلزم (ساحل)	نط له مد ا	ند لح لد ند كه	٤٦
عدن (محمد وطي)	ند لح ا لو لح	ح لح ل ح لا	٢٥
صنعا	ا له	د ح	٣٦
زبيد	كا كه رد كب	ح مد لح ل	٣٥
صحار بر عمان	ا لس	لد لح	٤٠
مدينه منوره	ما كو ح	[illegible]	١٨
مكه معظمه	[illegible]	[illegible]	٦

اسماء البلاد			
طائف	ح لط	ح لح	٧
مناسه	عه ند	ه د	٣٣
هجر	ن كو	لد كو	٥
لحسا	سا لد	لو لد	٤٠
قطيف	مح كه	د لد	٥١
بيت المقدس	لد لد	لد لد	١٢
عسقلان	لد ل	لد لو	٣٥
رمله	لد لد	لد ن	٤
قيسارية	لد لط	لد كو	٤٤
طبريه	م لح	لح ح	٣٤
صور	لد ل	لو كه	٢٠
صيدا	لو ه	لح لح	١
طرابلس الشام	ل د	لد ح	٥٦
دمشق	ل لا	لح س	٢٠
بعلبك	لم لط	س لد	٣٩
حمص	كو لد	لح لد	٣٥
انطاكيه	لا كو	لد لح	٥٧
سرمين	كه ند	لد له	٠
قنسرين	لط لد	لد لد	٢٢
حلب	ع لح	لد لط	٢٤
منبج	مد لد	له لد	٣٨
رحبه	ع نط	س س	٢٥
طرسوس	لد لد	لح لد	٨

اسماء البلاد			
مصيصه	كو م	لو لد	١٩
ملطية	سح نح	لو لد	٤٦
سقلبه	لا ل	مد ع	٣٤
رومية كبرى	لا كا	كا كا	٢٦
انطاكيه مدينة حكماء	لو له	لط ع	٢١
بزنطيا وهو قسطنطنيه	لد ل	لط ه	٤٣
ماقدونيا	مه عا	ه ط	٢
عموريه	لا كو	كو نط	٨
ارزن الروم	ل لا	لد ع	٠
ارزنكان	لط لا	لو مح	٥٩
سيواس	لو مه	ر ع	٩
شمشاط	لو كا	مه ع	٣١
قاليقلا	له ما	ر سا	٤٤
قونيه	مط ل	كا ه	٣
حران	مد لد	لا كو	٥٤
رقه	لو ح	لد يه	٢٦
راس العين	ما ع	لد كه	٣١
ماردين	نا ع	له لط	٥٥
قرقيسا	لط ع	له لط	٢٧
نصيبين	كه لد	له كه	٣٤
سنجار	كا عد	لد كه	١٩
عانه	لد لد	سا كا	٢٣
موصل	مه ح	سه ه	١٥

اسماء البلاد			
اربيل	م ح	كو و	٢٠
تكريت	يد شد	س شد	٦
آمد	كط ما	لط لو	٥٩
ملازجرد	ه و	ما ر	٥٩
اخلاط	٠ مد	مد مد	٢٥
ارجيس	ل ح	ه لو	٥
ابى	٠ ع	كد لط	١
سلماس	ع ر	و لو	٤٨
خوى	ع ٨	ط لو	٤٧
اورميه	طا	لط له	٢١
مرند	ه ما	ع لو	٤٦
نخجوان	لط ر	كا ر	٤٣
مراغه	مد لو	كو لو	٢٥
تبريز	م له	لا لو	٢
اردبيل	كو س	غ لو	٠
كنجه	لط له	و ه	٣٠
موقان	مه ع	٠ ر	٤٥
بردعه	ع لو	عط	٤٠
حنكره	لط له	و ه	٣٠
سمكوره	ع له	مه مه	١٢
تفليس	ما مه	خ كا	١٥
الان	٠ مه	نا ك	٤٦
بيقلان	كد ع	نر ع	٨

اسم البلاد			
باکویه	کا کط	ع لد	٥
شماخی	مو ط	مو ط	٤٧
باب الابواب	نط کط	کن ط	٣٠
بلنجر	ر ع	که ب	١٢
کوبا	کلہ	که نا	٣٢
سقسین	که نظ	کن ع	٣٨
بلغار	کن ما	کطا	٢٧
بخار	لد ی	کن نا	٤٦
سرمن رای	د و	مه کو	٢٠
کوفه	س لا	ے حر	٢٠
مدائن	ح -	ما ع	١١
بغداد	س و	س ح	٣٠
واسط	هو نه	ما ع	٥١
بصره	ل نظ	ے کا	٥
ابله	لہ ط	ے لہ	٢٦
عبادان	م م	ے لہ	٤
خندسابور	لد کط	ما کا	٢٣
دورق			٣٦
شوشتر	له کا	ما ط	٣٦
دزفول			
عسکر مکرم	لو د	ما لہ	٥٨
اهواز	ا مو	نا م	٢٥
رومز	حا ل	س ه	٣٣

اسم البلاد			
بهبهان			
ارجان	لح لح	و مه	٥٢
دهدشت			
سابور	ع حو	س ه	٤١
کازرون	نا ع	ما م	١٥
نوبندجان	ط ے	س که	٥٧
لار			
جهرم			
فیروزاباد	نز لہ	ما که	١٥
سیراف	نه لو	س ح	٣٦
شیراز	نح که	س لد	٢٠
اصطخر	نح کا	ح ط	٢٣
یزد	ع کا	لہ نه	٢٩
ابرقوه	لہ لہ	ما ط	٢٩
شهرزور	که له	ما و	٢٦
شهربان			
قصر شیرین			
خانقین عجم			
خانقین عرب			
حلوان	کا و	ح د	٣٥
حلولا			
قرماسین	ع ه	ح ط	٦
دینور	ک لا	لد نو	٢٥

اسماء البلاد			
سهرورد	كـ ما	له ع	٥
نهاوند	كد كط	لو ه	٣٤
كنكاور	كـ ل		
بروجرد			
زنكان	كـ ل	له نه	٤٣
سلطانيه			
ابهر	كد نخ	لو كـ	٤٧
همدان	كـ ر	له كو	٤٤
كرج	ل كه	له ا	٤٥
ساوه	كط و	له ا	٤٢
قزوين	كـ ل	له نخ	٥٨
ابه	كط ى	له ه	٤٩
جرپادقان	ل كا	له لح	٣١
سميرم	لـ نا	له نو	٣١
قومشه			
اصفهان	م كط	نح م	٣١
نطنز			٤
كاشان	لد ا	لد لو	٤
سياه‌كوه			
قم	لا نه	له لـ	٣٨
ري	لـ كو	لو -	١٨
خوار	لد نا	لو لـ	٣٩
دماوند			

اسماء البلاد			
الموت	لد نخ	لو كه	٥٣
لاهيجان	كد م يه	لو م كد	٣٥
فومن	كد لو م	لو نز هـ	٤٧
طالقان	كط لح	لو ع	١٢
هوسم	كو لـ	لو ه	٥٧
كجور وكلاره	لد نط	لو نظ	١٥
ديمه	لد ط	لو نظ	٣٠
مامطير			
آمل	لو هـ	لـ لا	٢٤
ساريه	لد ه	ر نظ	٣٠
ساري			
استراباد	ما ع	ع لو	٢٥
ابسكون	ل ه	ع نخ	٤٠
جرجان	لا ع	ع لط	١
سمنان	لو ر	ر -	٢٩
دامغان	ل ه	ر ق	١٢
بسطام	لط نخ	ع -	٤٤
بيار	ما ل	ر ش	٤٨
فراوه	لو ه	ح ا	١
مزينان	م ما	نط س	٥٥
سبزوار	مه س	نط -	٥٨
اسفراين			
نيشابور	هـ كه	نط ه	٤٤

اسماء البلاد			
طوس	ه و	هـ ٤	٧
تورشيز	ط نا	٤ لر	٤٢
طبس كيلكي	نه نه	بر كا	٣٣
تون	٥ ه	٤ لر	٤٢
قاين	نه ا	٤ لط	٢٦
طبس سينا	نو نا	لط -	٥٥
زوزن	نا نح	لط كد	٦
بوشنج	نه نه	لط ٥	٤٥
هرات	لله ه	لط ع	٥٦
بادغيس	ند ل	هر كد	٢٦
سرخس	لح س	كا ي	٤٨
مرو الروذ	لله ه	كد ﻫ	٢
مرو الشاهجان	نه ل	لح كه	٢٢
جورجان	٤ هر	كد نا	٤٦
فارياب	ر كط	كد لد	٤٤
اشبرقان	نط ٤	كه نح	٥٢
بلخ	سه لو	كه له	٤٤
باميان	سو -	كه ﻫ	٥٢
سمنكان	سح نح	كه لو	١٥
قباذيان	سر و	كو لو	٣٨
ولوالج	سد ا	كو له	٤٩
طالقان	سا ط	لو ﻫ	٥٢
اندراب	سه ٥	لو سا	٣١

اسماء البلاد			
بدخشان	سد ط	لح س	٤٥
بلور	ح و	لا ط	٣٥
بوكرناج	سا طه	كه ه	٢٨
كركانج	٣ هر	كه ه	٢٤
هزار اسف	٢ لط	كد ل	٣٧
كاث	سه ا	كد ث	٢٣
ورقان	هه و	كو -	٤٤
بخارا	طه ا	كه ه	٢٤
سمرقند	ث لل	كو ٤	٤٧
نسف	نا نا	كد نا	٢١
كش	نا ح	كو طه	٢٥
اسنجاب	هر ث	لط نح	٤٦
طراز	٥ م	كا لط	٣٦
اسروشنه	نح كه	كو ما	٦
صغانيان	ن و	كو ٤	٤٨
خجند	نا كر	لط ٤	٥١
نوبكته	لط نه	كط كد	١٥
بناكث	٤ ٥	كط ٤	٣٤
اخسيكث	نا ٤	لط ن	٢٦
اوزكند	نا ٥	ل ح	١٧
اوش	ش ا	ل و	٤٩
كاشغر	نو ش	لا نو	٥٥
چاچ	سا ن	لح طه	٤٨

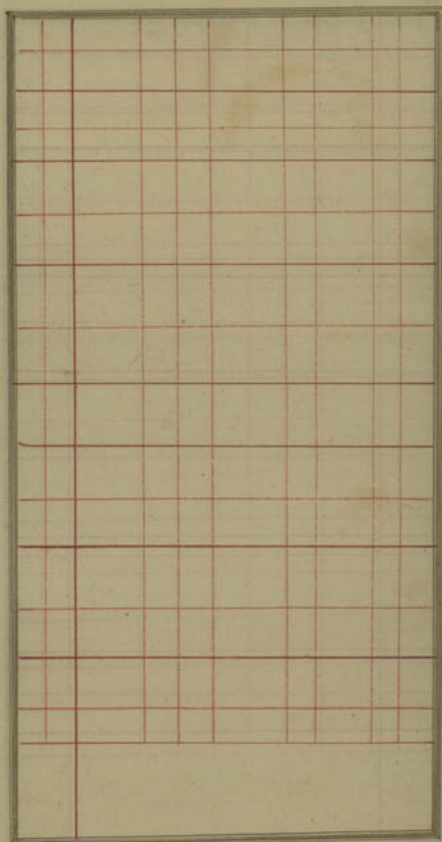
اسماء البلدان			
ختن	سو ب	ل له	٣٨
المالغ بالغ	نا که	ا لو	٦
قیالغ	نج ح	لح ل	٢٢
اریق کلتور	نج عو	لو ه	٥٣
بیش بالغ	سر ما	لو لر	٣٤
قراقورم	سد ل	الم ط	٤
خان بالغ	عو ل	مه نط	٣٨
ینکناس	قد نح	ح ـ	٢٦
مهری	ف له	نح کط	٢١
سیرجان	نط له	لد لو	٤٦
بیابانک	مح نط لد	لو ح ه	٣٦
کرمان	سر نو		
هرموز	عد ة	سا کد	٤٩
بردسیر	سر نو	لو ا	١
جیرفت	صا که	له لا	٥١
بمس	سط لر	لو ما	٤٦
نرماشیر	صح له	لو نح	٤٨
خبیص	سو کد	لو نر	٤٦
زرنج	سح ح	هر م	١٦
بست	سو ل	لح ط	٣٧
بکساباد	سح له	کد مو	٢٣
غزنه	ع لر	کو مه	٤
میمند	سح له	کد مو	٢٣

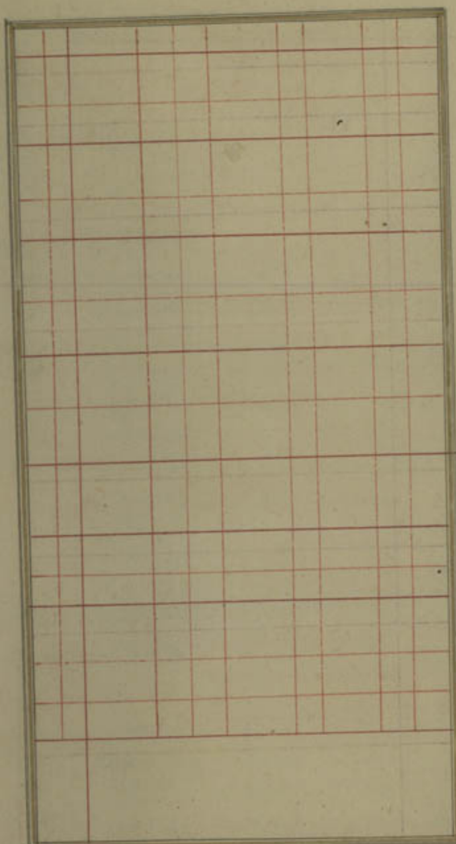
پنجهزار

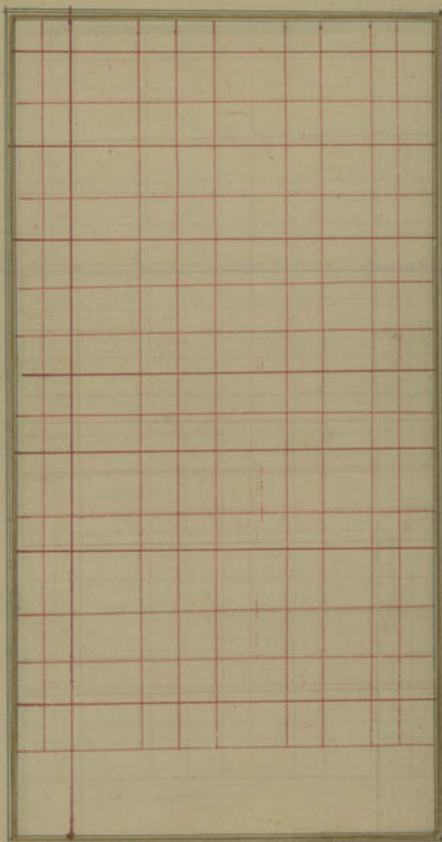
اسماء البلدان			
پنجهزار	سح کا	لد ل	٤
رباط امیر	ع لا	لو کد	٥٨
تلبیت	ف نح	نط لو	٣٨
کیج	عر له	حر مو	٢٨
خالق	عد ی	کا لح	١٦
دیبل	فد نا	کد لح	٣٨
منصوره	ف ه	کو لا	١٩
ستانه	عط ز	کو کا	٥٧
بهلواره	فه ی	کو لا	١٣
سومنات	عه لد	ال لا	٣٦
مولتان	ف ح	لح ح	٣٦
قندهار	عه ه	کو لح	٤٥
کابلستان			
سرای برکه			
کلسرکه			
کجرات			
لهاوار	نج کو	ا کو	٤
قنوج	نط ه	له لا	١٥
بانارسی	قط له	لو ه	٣١
سرندیب	ح لد	نا نه	٤٢
تبت الداخل	سو کط	لح سا	٢٢
کشمیر	سح لد	لح له	٣٢
اکره	قط نط	لد مه	١

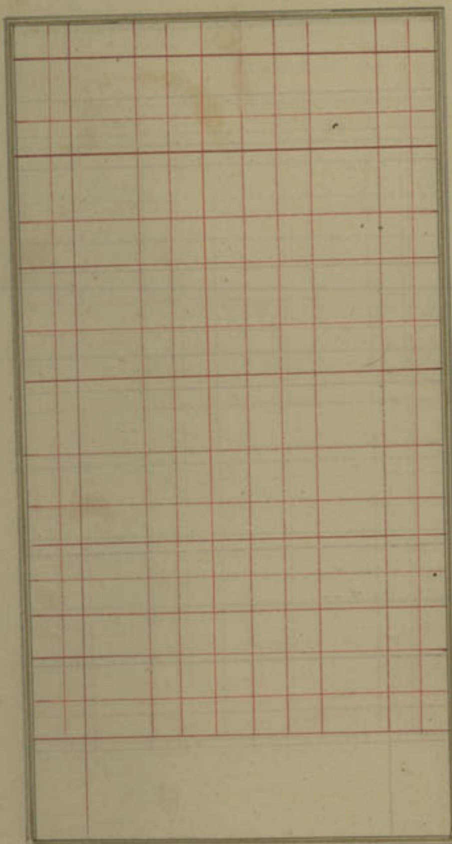
اسماء البلدان			
دهلی	قز لد	لد کا	
کبرانر	فه و	لد لد	٣
بندر سورة	فح ب	کد ح	١٨
بهروج هیچ	فح کد	که [illegible]	٢٣
امرکوت	فی ر	که یه	٣٤
جونپور	فی لد	لا له	٤٣
دولتاباد	قا یه	لا لد	٥
اکره یعنی اکراباد	فی له	لج نح	٤٧
احمداباد	قز لد	کج و	٣٨
برهانپور	ند له	که لد	١٥
تابلیسر	قد م	لا ه	٣٤
کولکنده	قط که	لا لد	٢٦
دهلی یعنی جهاناباد	عا که	که ے	٣[illegible]
انجمایعنی ما بین اکراباد	قط ب ٤	لد لد لط	٣٨
کابل	سط نز	لد ما	٤
اجمیر	صر ٤٤ ٤	ل که ر	٢٨
اجین	قز لر ٤	کد نط کد	٥٢
حیدراباد	عو نح لد	کو کو ٤	١٦
محل	سه فو ما	ل له ما له	٢
کنبایت	قا لـ م	لد ٤ کو	٣٨

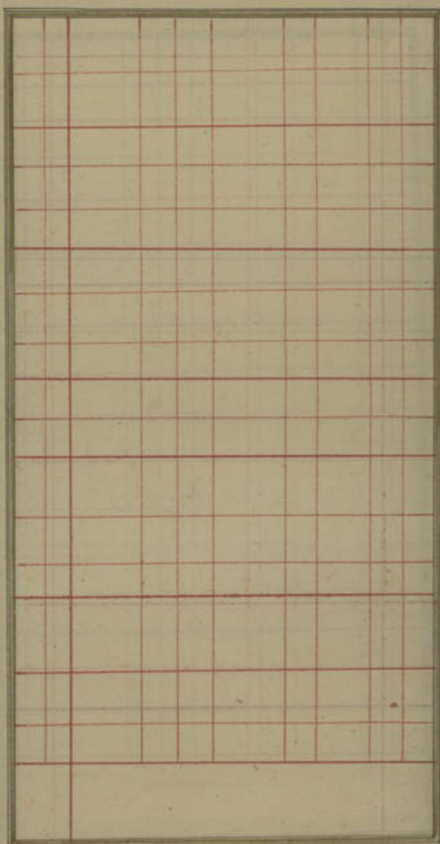
[illegible]			
دهلی	[illegible]	[illegible]	
کلکته	[illegible]	[illegible]	۳
بندر بمبئی	[illegible]	[illegible]	۱۸
[illegible]	[illegible]	[illegible]	۲۳
[illegible]	[illegible]	[illegible]	۲۴
[illegible]	[illegible]	[illegible]	۲۲
[illegible]	[illegible]	[illegible]	۰
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	۲۸
[illegible]	[illegible]	[illegible]	۱۵
[illegible]	[illegible]	[illegible]	۲۴
[illegible]	[illegible]	[illegible]	۲۰
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
کابل	[illegible]	[illegible]	۴
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
حیدرآباد	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

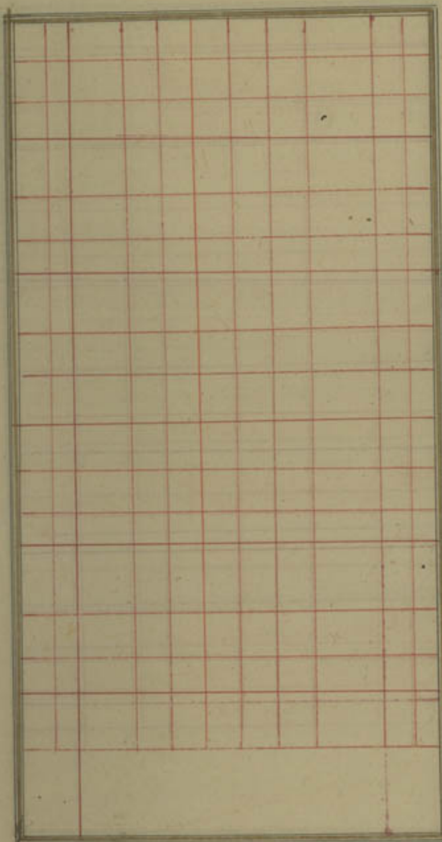


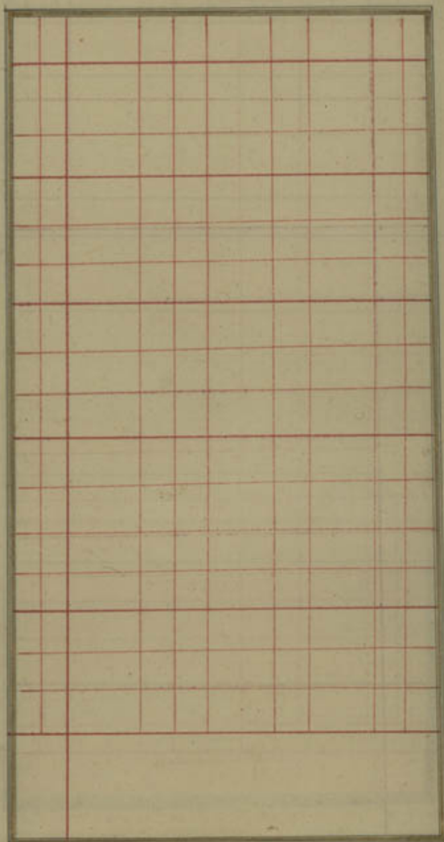


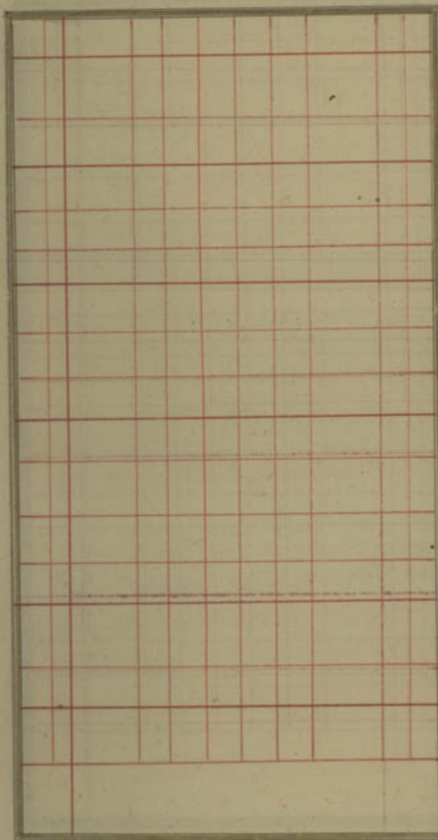


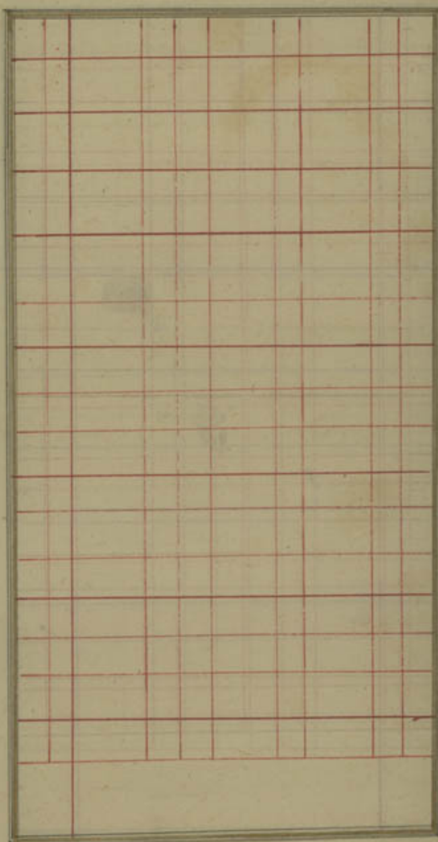


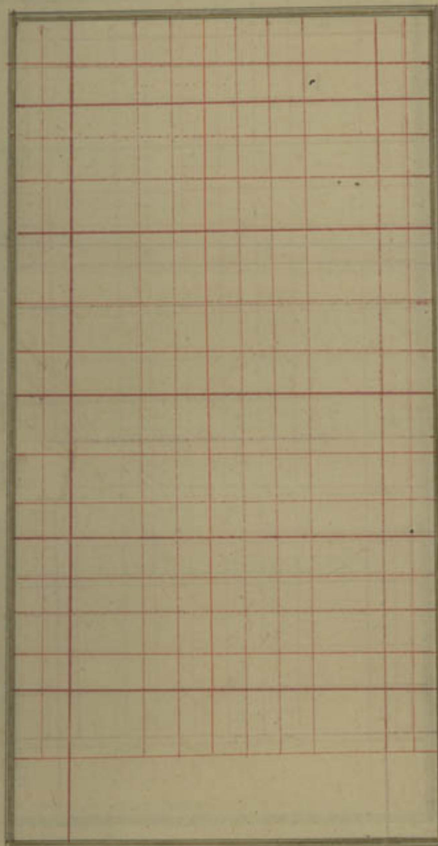


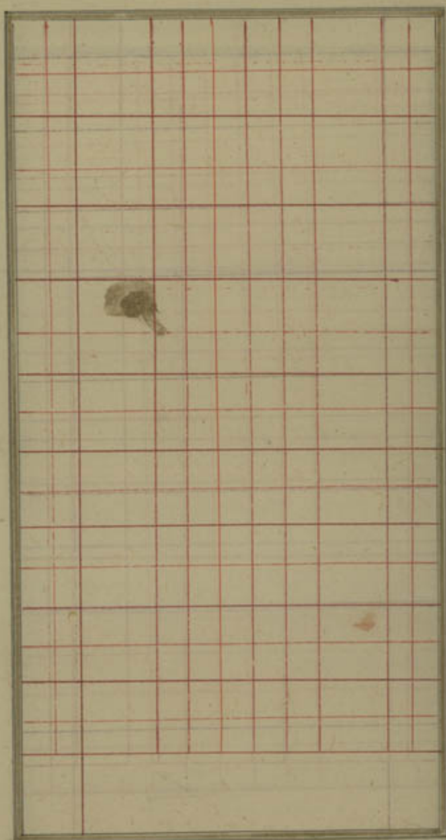


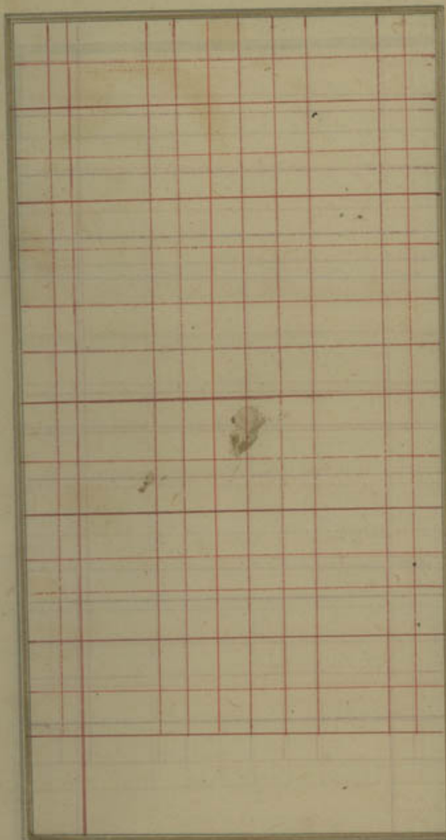


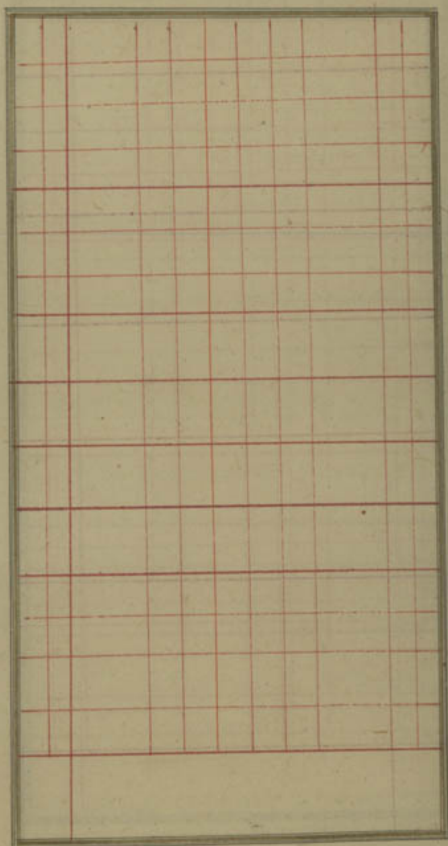


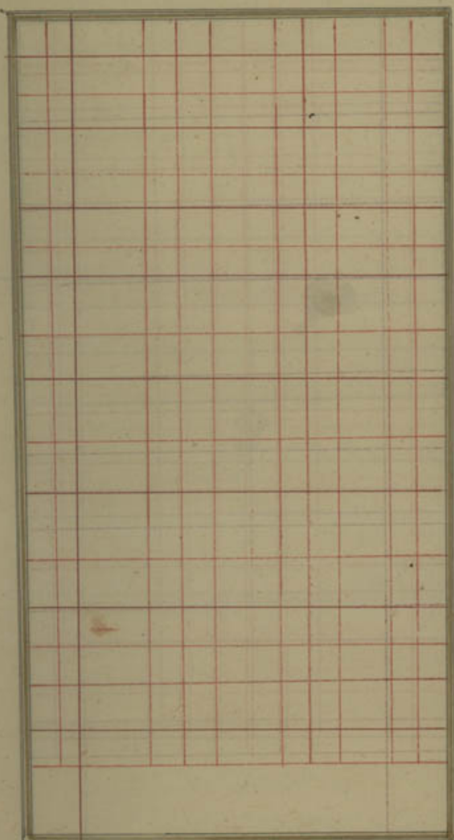


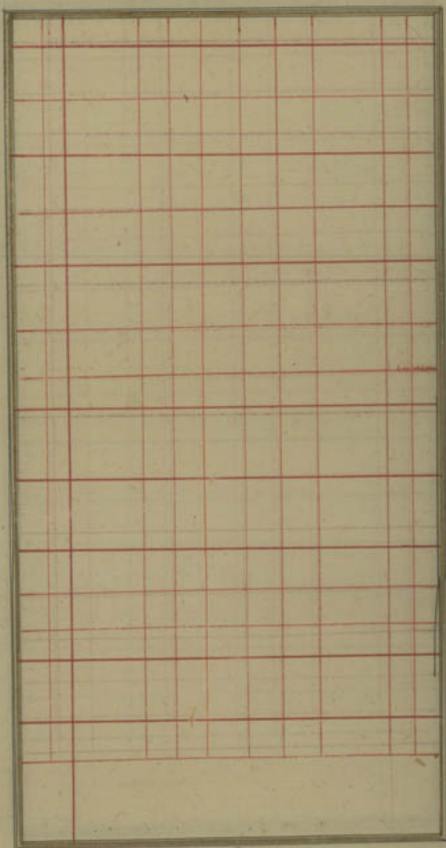


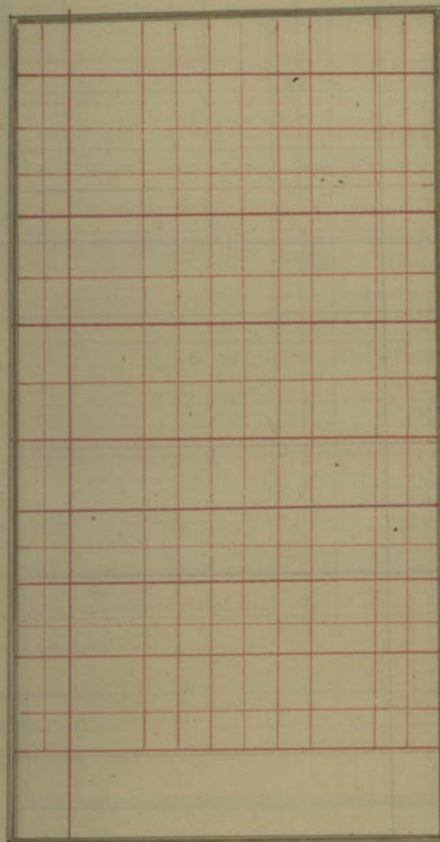


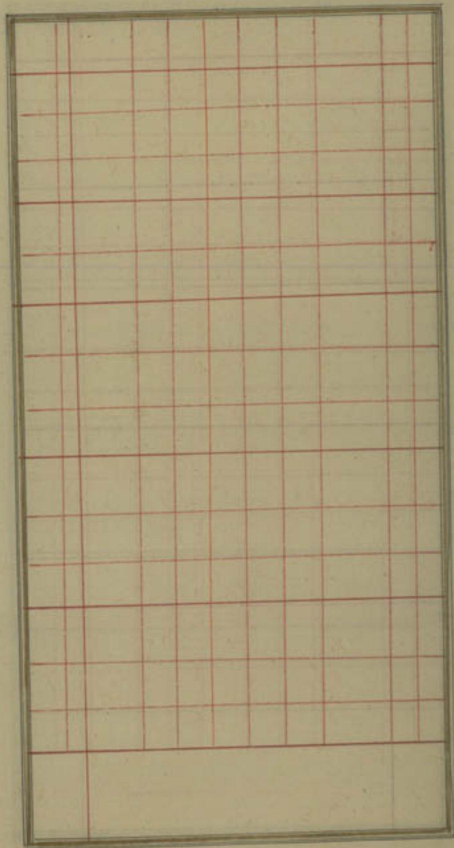


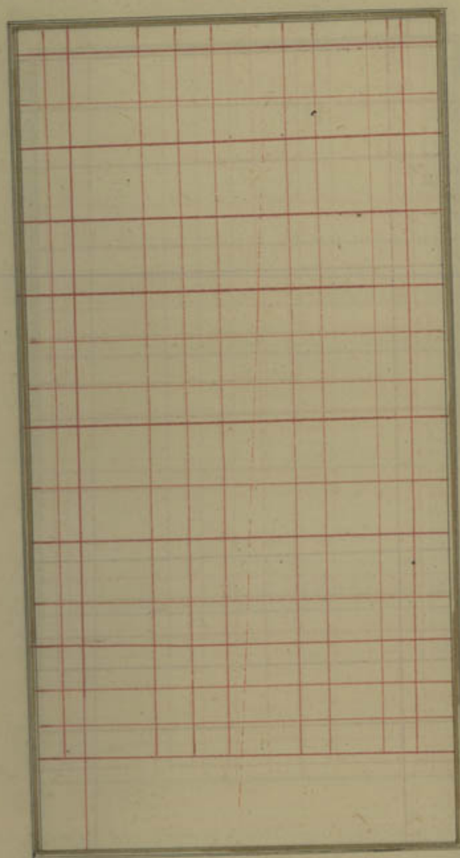


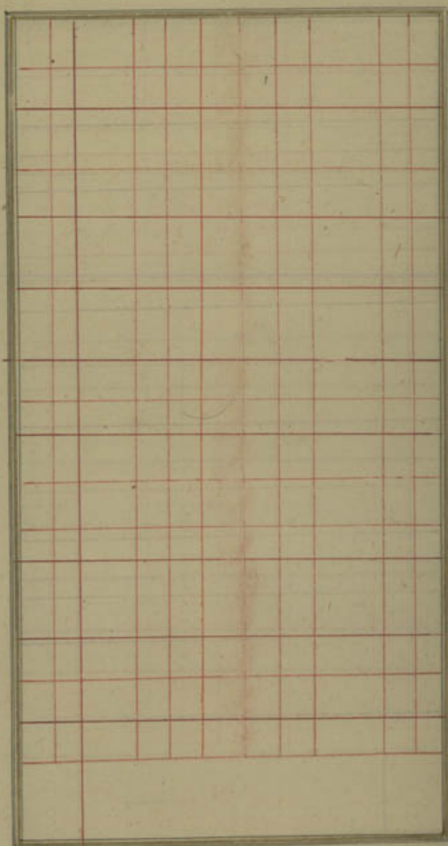




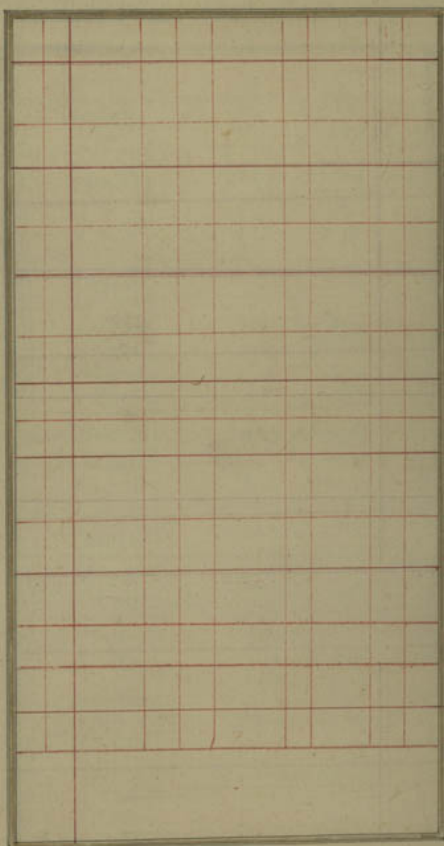


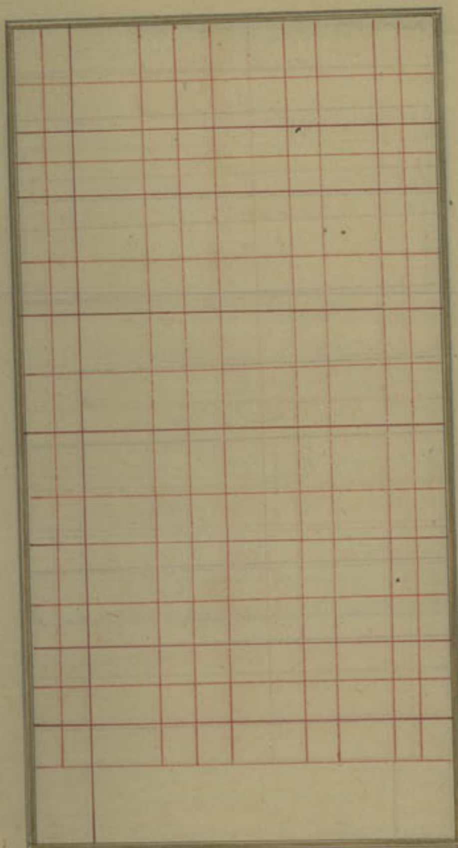












الاقاليم	اسماء البلاد					
[illegible]	سوس اقصى		ند ج	[illegible]	ند بو	
	فاس تجه طنجه		مح كد		ند لح	
	تاهرت عليا		نح مه		ل ى	
	تاهرت سفلا		فح كط		لر ه	
	سجلماسه		ف نظ		لو مه	
	قيروان		فا م		لح لط	
	طرابلس مغرب		نح ر		ل كا	
	[illegible]		عط مه		لر ز	
اندلس	قرطبه		عط ز		لو نط	
	[illegible]		ند ص		لح لخ	
سودان	جرمي		ف كه		مو لخ	
	دنقله		سح مه		لح كو	
مصر	قوص		ف -		ند صد	
	اسكندريه		نط كه		لو لا	
	مصر		نح ا		ل ه	

دمياط

الاقاليم	اسماء البلاد	العرض	[illegible]		ذكور مساحات المسافة بالدرجة	
مصر	دمياط					
يمن	قلزم					
	عدن					
	صنعا					
عمان	زبيد					
	صحار					
حجاز	مدينه					
	مكه					
	طائف					
	[illegible]					
بحرين	[illegible]					
	[illegible]					
	قطيف					
فلسطين	بيت المقدس					
	عسقلان					
	رمله					
شام	قيساريه					
	طبريه					
	صور					
	صيدا					

هجرجم الاسما

أسماء بلدان
طرابلس الشام
دمشق
بعلبك
حمص
انطاكية
سرمين
قنسرين
حلب
منبج
رحبة
طرسوس
مصيصة [illegible]
ملطية
سقلية [illegible]
رومية كبرى
اتقنيه [illegible]
برنطينا وهو قسطنطنيه
ماقدونيا

أسماء بلدان
عمورية
قوتكه
أرزن الروم
ارزنكان
سيواس
شمشاط [illegible]
قاليقلا
قونيه
حران [illegible]
رقه
راس العين
ماردين
قرقيسا
نصيبين
سنجار
عانه
موصل
اربيل
تكريت
آمد
ملازجرد

اسما بلدان
اخلاط
ارجیس
الی
سلماس
خوی
اورمیه [illegible]
مرند
نخجوان
مراغه
تبریز
اردبیل
گنجه [illegible]
قراباغ
موقان
بردعه
جنکوه [illegible]
سمکور [illegible]
تفلیس
الان
بیقلان

[illegible]

ایروان م

بیلغان بزل

بقلان لـ

باکویه

اسما بلدان
باکویه
شماخی [illegible]
باب الابواب
بلنجر [illegible]
کوبا [illegible]
بلغار
بخیاوه [illegible]
سر من رای
حله
کوفه
مدائن
بغداد
واسط
بصره
ابله [illegible]
عبادان
[illegible] دورق
[illegible] شوشتر
[illegible] دزفول
عسکر مکرم
اهواز
[illegible] رومز

[illegible]

دار الملک خوز [illegible]

نهروان م

[illegible] شهر [illegible]

شهرت [illegible]

خوزستان [illegible]

اسماء البلدان
کرج
ساوه
قزوین
آبه
جرباذقان
سمیرم
اصفهان
کاشان
قم
ری
خوار
الموت
لاهیجان
فومن
طالقان
هوسم
کجور و کلاره
دیلم [illegible]
[illegible]
[illegible]

قومس
نطنز
سیاه کوه
دماوند سیاه کوه

اسماء البلدان
ارجان
سابور
کازرون
نوبندجان
فیروزآباد
سیراف
شیراز
اصطخر
یزد
ابرقوه
شهرزور
حلوان
قرماسین
دینور
سهرورد
نهاوند
زنجان
سلطانیه
ابهر
همدان

بهبهان
ارجان
دهدشت
کازرون
لار
جهرم
حلوان

اسماء البلاد

- سارية (سارى)
- استراباد
- ابسكون
- جرجان
- سمنان
- دامغان
- بسطام
- بيار
- فراوه
- مزينان
- سبزوار
- اسفراين
- نيشابور
- طوس
- قوهستان
- ترشيز
- طبس كيلكى
- تون
- قاين
- طبس سينا
- زوزن

اسماء البلاد

- قوشنج
- بوشنج
- هرات
- بادغيس
- سرخس
- مروالروذ
- مروشاهجان
- جورجان
- فارياب
- اشبرقان
- بلخ قبة الاسلام
- باميان
- سمنكان
- قباديان
- ولوالج
- طالقان
- اندراب
- بدخشان
- بلور
- بوكيناج
- كركانج

اسماء البلدان

ما وراء النهر

كات
فربقان
بخارا
سمرقند
نسف
كش
اشنحاف
طراز
اسروشنه
صغانيان
خجند
نوبكت
بناكت
اخسيكت
اوزكند
اوش
كاشغر
چاج
ختن

تالغ

اسماء البلدان

الماليغ
قيالغ
امرين
بليش بالغ
قراقورم
خان بالغ
بيكناس
مهري
سيرجان
بيابانك
كرمان
هرموز
بردسير
جيرفت
بم
نرماشير
خبيص
زرنج
بست
بكساباد

خانباليق خ ل

أسماء البلاد
غزنه
ميمند
پنجهير
رباط امير
تليست
كيج از مكران
خالق
ديبل
منصوره
سنتانه
بهلواره
سومنات
مولتان
قندهار
كابلستان
سراي مركر
كلبرگه
كجرات
لهاور

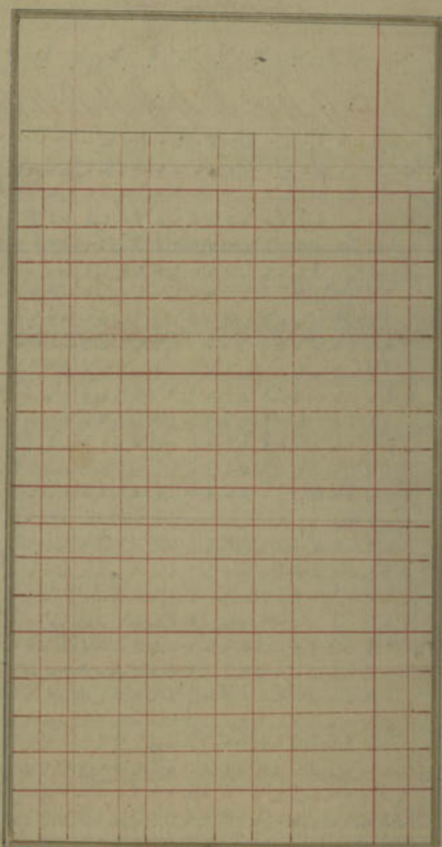
أسماء البلاد
قنوج
بانارسي
سرانديب
تبت الداخل
كشمير
اكره
دهلي
كبرانر
بندر سورت
بهروچ
امركوت
چونپور
دولت اباد
اكره يعني اكبراباد
احمداباد
برهانپور
تاليسر
كولكنده
ابرقوه
دهلي يعني جهان اباد

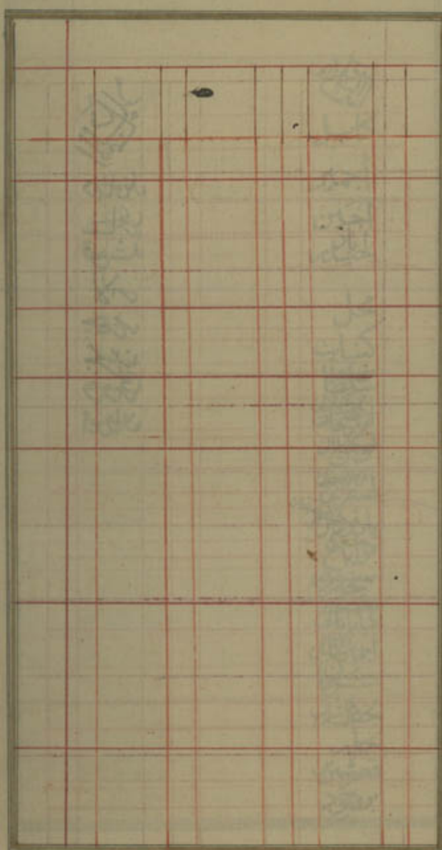
احمداباد اكبراباد برهانپور

اسماء البلاد					
کابل					
اجمیر					
اجین					
حیدرآباد					
محل					
کنبایت					
سلطانیه					
لاهیجان					
فومن					
اسفراین					
بارفروش					
قراباغ					
سنجار					
[illegible]					
اجمیر					
کرمان					
نجف اشرف					
حله					
قصر شیرین					
بروجرد					

دماوند

اسماء البلاد					
دماوند					
ساری					
قومشه					
لار					
جهرم					
بحرین					
دورق					
ایروان					





بقية جدول سمت قبله

	يو	يز	يح	يط	ك	كا	كب	كج	كد	كه	كو	كز	كح	كط	ل
ا	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ب	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ج	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
د	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ه	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
و	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ز	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ح	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ط	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ي	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
يا	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
يب	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
يج	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
يد	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
يه	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
يو	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
يز	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
يح	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
يط	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ك	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
كا	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
كب	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
كج	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
كد	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
كه	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
كو	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
كز	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
كح	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
كط	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ل	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]



واستعلام خط نصف النهار و نقطه سمت قبله بطرق دیگر نیز میتواند شد و استحصال قوس انحراف منحصر در آنچه مذکور شد نیست و تحصیل ذاین گذشته بسمت راس حرم محترم و مکان مصلی بوجوه عدیده میسر است که مقام گنجایش تفصیل آن ندارد والحمد لله جل سلطانه که بعنایت بی غایت او میسر شد که ابکار افکار و خصایص دقایق از مکمن غیب بمنصه ظهور رسید و بمساعدت رفیق توفیق زواهر جواهر غرر حقایق از آغاز با نجام رسید رجا واثق و امل صادق است که متمسک بحبل المتین تحقیق که از ورطه جدل و عناد عادت اهل زمانه خلاصی یافته و مرتقی ذروه تدقیق که بر غالب ابناء عصر از ضعف ذراکه کار از سلیقه تقلید و قصور همت مستولی است خود را مبری ساخت مشاهده نتایج ذهن خطا بیشه در جام جهان نمای اندیشه و بخامه اعجاز طراز در اصلاح خلل کوشد و بر چهره شاهد آن خال انتخاب نهاده تشریف تحسین پوشد و فی بعض اللیالی من اول الربیعین فی الاول من الثالث من الثالثة من السابع من الثانیة من الالف الثانی اتفق فراغ مؤلفه الضعیف الجانی محمد بن محمد زمان الاصفهانی تغمدهما الله تعالی بالاوایل من الثوانی و من علیهما من رضوانه بالعوالی

حامدا مصلیا مسلما مستغفرا

بسم الله الرحمن الرحیم

بعرض میرساند جمهور سکنه بهبهان بخدمت عالیجناب مقدس القاب علامی فهامی مجتهد الزمانی ادام الله ایام افاداته که درینوقت شخصی شیخ حسین نام مرد خلف آباد که از توابع قصبه دورق میباشد وارد بهبهان شده و ادعای اجتهاد مینماید بحدی که تسلیم از برای همه کس نمینماید و خود را مسلم میداند حتی اینکه بر سر منبر که میرود میفرماید که هر کس هر مسئله که خواسته باشد بپرسد که من جواب میگویم و اگر هزار مسئله خواسته باشد و احتیاج داشته باشد من همه را جواب میگویم و اصلا ملالی بهم نمیرسانم و از جمله مسئله که در پیش گرفته امر قبله است و تحدی اصرار دارد که تبتریح راست نمی آید و این فقیران همه سرگردان و متحیر و مجتهد را نیز نمی شناسیم و شخصی که خاطر جمع باشد و اطمینان داشته باشیم که تصدیق باجتهاد او نماید نداریم سوای یک شخص آقا محمد باقر ولد ملا محمد اکمل اصفهانی که ظاهرا معروف ملازمان والا و نیز بسبب بعضی موانع که متضمن مفسده است ممکن نشد که در مجلسی با او متکلم شود نهایتا آنچه از افواه مردم که کلام او را نقل می کنند و فتاوی او را دیده اند او را قابل این امری که ادعا مینماید نمیدانند و این فقیران در کمال حیرت و سرگردانی میباشیم ملتمس و مستدعی آنکه شفقت و مرحمتی در باب این فقیران نموده این گم گشتگان بادیه حیرت را راهنمائی و بطریق نجات برسانند اصل ولایت بهبهان در قبلی بکم سیجی صحرای ارجان واقع شده و حرف شخص عالم اینست که اهل کوهکیلویه قاطبه و اهل رامهرمز و اهل دورق و اهل اهواز و بعض و طرف قبله ایشان میباید که جدی را بجدا ایمن ببینند بلکه اندک تیامنی هم میباید و میفرماید که درین باب خلافی از علمای اعلام بنظر نرسیده بلکه ادعای وفاق قریب باجماع از اهل علم از فقهای

امامیه و اهل رصد مینماید و حرف اهل رصد اگر چند فی الحقیقه مناط اعتبار نیست
بلکه ایشان اکافر و لا اقل فاسق میباشند و لیکن میگویند که حرف ایشان بمنزلهٔ جلود است
که در بلاد اسلام در دست مسلمانان و در بازار مسلمانان بیع و شری میشود و حال آنکه
برما ظاهر است که از بلاد کفر آورده اند و از دست مخالف مذهب بیرون آمده و لیکن
نظر باینکه مسلمانان میگیرند برما حرجی و منعی نیست مطلب دیگر آنکه از السنه و
افواه مردم مسموع و از او نقل میکنند این قبیل حرفهاست که بخدمت ملا زمان
در فتاوی بهاقلی شرح التماس داریم که احکام مسایل قبله را و نقل کلام علمای امامیه
رحمهم الله و اهل رصد و سبب اختلاف کلام محققین در باب قبلهٔ اهل عراق همگی را
بتفصیل قلمی فرمایند و آیا از برای اهل این ولایت کافی است که بمجرد کلام یک شخص
چنین دست از قبله که قریب بهفتصد سال است و کمتر که نماز این قبله و اموات
خود را در آن مقابر دفن میکرده مع ذلک آن بلد محل ورود و مسکن علما از قبیل مرحوم
ملا محمد تقی مجلسی و مرحوم شیخ بهاء الدین بنا بر اینکه از افواه بعضی مسموع از قبیل
مرحوم سید هاشم بحرانی که از جمله علمای محدثین و مسلم الثبوت اهل بحرین و عراق
و مدت چهارده الی پانزده سال در آن بلد توقف و توطن نموده سوای آنکه مرحوم
مذکور در اواخر عمر شده بعضی از جواب و سؤالهائی که اهل قریه دیگر از مسایل دینی
خصوص مسئله قبله نموده احتمال تیامنی بجههٔ اهل بهبهان و این حدود داده نهایت
آنکه چون مرحوم مغفور عارف بلغت عجم نبوده عبارتهای مشوش دارد و علمای دیگر
ذاکر نقل نموده هیچکدام بادیگری نمیسازند و سری بهم نمیافزند برای آنکه از
بعضی عبارتهای او ظاهر میشود که اهل بهبهان میباید قبله ایشان در سمت شمال
حقیقی بلکه از برای بعضی جاها در مقابل جدی باشد و لیکن خود آن حین حیات
تا دوری که از دار فانی رخت بسرای جاوید کشید بهمین قبله نماز میکرد و

هیچکس از اهل بهبهان خلاف اینرا از او نشنیده و ندیده اند که بغیر این قبله
نماز کند و از اهل هیئت و رصد مثل مرحوم آخوند حاجی علی نقی بهبهانی که از
جملهٔ تلامذ مرحوم آقا حسین خوانساری و در علم هیئت در بین ولا نظیر خود
نداشت و مکرر از زبان مرحوم مزبور مسموع میشد که مرحوم آقا حسین ره
تصدیق بفهم و شعور و دقت طبع او مینموده و غیر او کسانی از صلحا مثل مرحوم
ملا محمد جان که وصی مرحوم آقا حسین و مرحوم آخوند ملا محمد باقر مجلسی
و در ورع و تقوی آنچه از افواه مردم مسموع می شود وحید عصر خود بوده
و کسانی دیگر که الحال و قوفی در علم هیئت دارند دست بردارند و مقلد او شوند
جایز است یا نه حال علامت قبله قدیمی بهبهان اینست که جدی را بمحاذی
فی الجمله میل بعقب دوش داشت می ایستادند البته جواب را بتفصیل قلمی
فرمایند که هر اینه موجب اجر عظیم و ثواب جزیل خواهد بود باقی ایام افادت
باقی باد برب العباد

بسم الله الرحمن الرحیم

معرفت قبله ظنی است چون بناء آن بر قول اهل رصد است و اختلاف بسیار در اقاویل ایشان هست چنانکه در خصوص قبله اصفهان در مسجد جامع انحراف آن از خط نصف النهار بنا بر زیج قدیم است و آن سی و سه درجه و چهل دقیقه است و بنا بر استخراج از زیج جدید الغ میرزا مسجد عباسی را بر آن مقرر ساختند و انحراف آن چهل درجه و بیست و هشت دقیقه و پنج یا شش ثانیه مقرر فرمودند و در وقت کشیدن دایره هندی اکثر فضلا و منجمین حاضر بودند و چون دایره قبله اوسع از آنست که در آن ملاحظه این دقایق نمایند همه خوبست و چون در همه بلاد اسلام بنا بر زیج جدید است بنا بر استخراج بطلمیوس عصر خود مولانا محمد باقر یزدی طاب ثراه که داشته انحراف بلاد اسلامی بنحوی که آن وحید الدهری در رساله مطلع الانوار بیان فرموده مذکور می‌شود انا بجمله انحراف کاشان سی و چهار درجه و سی و سه دقیقه است و قزوین بیست و هفت درجه و سی و چهار دقیقه است و تبریز پانزده درجه و چهل دقیقه است و یزد چهل و هشت درجه و بیست و هفت دقیقه است و قم سی و یک درجه و پنجاه و پنج دقیقه است و استرآباد سی و هشت درجه و چهل و هفت دقیقه است و طوس چهل و پنج درجه و نه دقیقه است و نیشابور چهل و شش درجه و بیست و شش دقیقه است و سبزوار چهل و چهار درجه و چهل و شش دقیقه است و بغداد دوازده درجه و چهل و پنج دقیقه است و بحرین پنجاه و هفت درجه و بیست و سه دقیقه است و شیراز پنجاه و سه درجه و بیست دقیقه است و همدان بیست و دو درجه و شانزده دقیقه است و ساوه بیست و نه درجه و هیجده دقیقه است و تون پنجاه و درجه و بیست و چهار دقیقه است و طبس کیلک پنجاه و سه درجه و دو دقیقه

و شوشتر سی و پنج درجه و بیست و نه دقیقه است و اردبیل هفده درجه و نیم دقیقه است و هرات پنجاه و سه درجه و پنجاه و چهار دقیقه است و قاین پنجاه و چهار درجه و چهار دقیقه است و ساری سی و دو درجه و پنجاه و چهار دقیقه است و آمل سی و چهار درجه و سی و هفت دقیقه است و قندهار هفتاد و چهار درجه و پنجاه و نه دقیقه است و کشمیر هفتاد و یک درجه و نه دقیقه است و ملتان هفتاد و نه درجه است و حلب هیجده درجه و بیست و شش دقیقه است و سایر بلاد را تخمین میکنند ببلاد قریبه بآن اگرچه بنای جمیع اینها بر ظن است چه از قول اهل رصد است و در میان ایشان نیز اختلاف هست و انا بینست که اقاویل ایشان بسیار است که در خسوف و کسوف واقع نمی‌شود صحیحاً چنانکه درین چند روز در تقاویم کسوف نوشته بود در ماه ربیع الاول سنه هزار و شصت و پنج هجری واقع نشد و دو و سه سال قبل ازین حکم کرده بودند بکسوف و خسوف و واقع نشد لیکن ظنونی که از اقاویل ایشان در معرفت قبله بهم میرسد بیشتر است از علامات دیگر که علما ذکر کرده اند م ت ق ر ه

و سمنان سی و چهار درجه و سی و هشت دقیقه است

[illegible]

